Avicena (Ibn Sīnā)

Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt)

Textos escogidos

Edición de Carlos A. Segovia

CLASICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

CUESTIONES DIVINAS
(ILĀHIYYĀT)

Textos escogidos

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

Avicena
(Abū ʿAlī b. Sīnā)

CUESTIONES DIVINAS
(ILĀHIYYĀT)

Textos escogidos

Edición y traducción de
Carlos A. Segovia

BIBLIOTECA NUEVA

© Carlos A. Segovia, 2006
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2006
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es

ISBN: 84-9742-521-9
Depósito Legal: M-20.552-2006

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

This page intentionally left blank

Introducción.—Avicena, o los riesgos de una teología excesivamente ambigua 15
Presentación 17
Vida y obra de Avicena 24
La teología aviceniana y su posteridad 47
La presente selección de textos 69
Criterio empleado para la transliteración del árabe 70

Bibliografía 73
Ediciones y traducciones 75
Estudios 75

Cronología 81

CUESTIONES DIVINAS *(ILĀHIYYĀT)* TEXTOS ESCOGIDOS

Incipit 91
Libro Primero 91
Capítulo [1] en el que empréndese la búsqueda del objeto de la filosofía primera para [así] mostrar [cuál es] su esencia [frente] a las demás ciencias 91
Capítulo [2] en el que establécese [cuál es] el objeto de dicha ciencia 93
Capítulo [3] sobre la utilidad de dicha ciencia, su nombre y su rango 94
Capítulo [4] sobre el conjunto de las cuestiones de las cuales trata [dicha ciencia] 96
Capítulo [5] sobre la definición del existente y de la cosa y sus divisiones primeras; así como en torno a la finalidad [de dicha ciencia] 100
Capítulo [6] en el que comienza a hablarse del Ser Necesario y posible; [de] que el Ser Necesario no tiene causa; [de] que el ser posible es [por el contrario] causado; [y en fin, de que] el Ser Necesario no es análogo a ningún otro [existente] ni depende de ningún otro [existente] en cuanto a su existencia 101
Capítulo [7] sobre [la idea de] que el Ser Necesario es uno ... 107

Capítulo [8] en el que se muestra lo que es la verdad y la veracidad y [de la] defensa de las afirmaciones primeras en las premisas verdaderas 111
Libro Segundo 111
Capítulo [1] sobre la definición de la substancia y sus divisiones en general 111
Capítulo [2] sobre la verificación de la substancia corporal y su composición 111
Capítulo [3] sobre cómo la materia no es separable de la forma 112
Capítulo [4] sobre la anterioridad de la forma sobre la materia en cuanto a la existencia 112
Libro Tercero 112
Capítulo [1] en el que se exponen ciertas cuestiones a examinar sobre algunas categorías y su accidentalidad 112
Capítulo [2] sobre lo uno 112
Capítulo [3] sobre la verificación de la unidad y la multiplicidad y del número en tanto que accidente 113
Capítulo [4] sobre cómo las medidas son [también] accidentales 113
Capítulo [5] sobre la verificación de la quididad del número, la definición de sus clases y la manifestación de sus principios .. 113
Capítulo [6] sobre la oposición entre la unidad y la multiplicidad 113
Capítulo [7] sobre cómo las cualidades son accidentales 113
Capítulo [8] sobre la ciencia y su carácter accidental 113
Capítulo [9] sobre las cualidades presentes en las cantidades y la prueba de su existencia 114
Capítulo [10] sobre la relación 114
Libro Cuarto 114
Capítulo [1] sobre lo anterior, lo posterior y lo que tiene un comienzo 114
Capítulo [2] sobre la potencia y el acto, la fuerza y la debilidad; y sobre la presencia de la materia en todo lo creado 115
Capítulo [3] sobre lo perfecto, lo imperfecto y lo que está más allá de lo perfecto; la totalidad y el conjunto 115
Libro Quinto 116
Capítulo [1] sobre los principios [de lo universal y lo particular] y su modo de existir 116
Capítulo [2] sobre cómo acompaña la universalidad a las naturalezas universales; sobre esto mismo y sobre la diferencia entre el todo y la parte, lo universal y lo particular, a modo de conclusión 116
Capítulo [3] sobre la diferencia entre el género y la materia .. 116

Capítulo [4] sobre el modo en que lo exterior al género cae [no obstante] bajo la naturaleza de éste 116
Capítulo [5] sobre la especie 117
Capítulo [6] sobre el análisis y la definición de la diferencia . 117
Capítulo [7] sobre la relación entre la definición y lo definido .. 117
Capítulo [8] sobre la definición 117
Capítulo [9] sobre la relación entre la definición y sus partes ... 117
Libro Sexto 118
Capítulo [1] sobre las divisiones de las causas y sus estados . 118
Capítulo [2] sobre la solución de ciertas dudas planteadas a propósito de lo que piensan las gentes de la verdad, [a saber:] que toda causa es con su efecto; y verificación de lo que da en afirmarse acerca de la causa eficiente 120
Capítulo [3] sobre la relación [que hay] entre las causas eficientes y sus efectos 121
Capítulo [4] en torno a las restantes causas: material, formal y final 125
Capítulo [5] sobre la demostración de la existencia del fin y la solución de ciertas dudas a este respecto; sobre la diferencia entre el fin y lo necesario; y sobre la verificación [por último] de la manera en que el fin es anterior y posterior a las demás causas 128
Libro Séptimo 134
Capítulo [1] sobre las implicaciones [que cabe extraer acerca] de la unidad [es decir, sobre] la identidad y sus divisiones; sobre las implicaciones [que cabe extraer acerca] de la multiplicidad y [en fin] sobre las clases de oposición conocidas 134
Capítulo [2] en el que se exponen [críticamente] las doctrinas de los filósofos antiguos en torno a las ideas y los principios de la matemática, el por qué de sus afirmaciones y la causa de su ignorancia 135
Capítulo [3] en el que se refutan las doctrinas [pitagóricas y platónicas] relativas a[l papel que desempeñan] la matemática y las ideas 135
Libro Octavo 135
Capítulo [1] sobre el número finito de las causas eficientes y materiales 135
Capítulo [2] sobre ciertas dudas [...] y su aclaración 138
Capítulo [3] en el que se muestra que el número de las causas finales es finito y se establece [la existencia del que es] el Primer Principio absoluto [de todas las cosas]; [con una] afirmación crucial acerca de la causa primera absoluta y de la causa primera condicionada y en el que se muestra [también y por último] que la causa primera absoluta es causa de todas las [demás] causas 138

Capítulo [4] sobre los atributos fundamentales del Principio necesariamente existente 142
Capítulo [5] en el que se confirma y reitera, a modo de conclusión, lo ya dicho a propósito de la unicidad del Ser Necesario y de sus atributos negativos 145
Capítulo [6] acerca de cómo Él es perfecto o mejor, más que perfecto; el Bien y el Benefactor de todo cuanto [viene] después que Él; la Verdad y la Realidad; la Inteligencia pura que todo lo intelige y conoce; y acerca de cómo ocurre [justamente] esto [último]: cómo El se conoce a sí mismo y conoce los universales; cómo conoce los particulares y en qué sentido no puede decirse [empero] que los aprehenda 146
Capítulo [7] sobre la relación que Él [mantiene] con los inteligibles; y en el que se muestra [asimismo] que sus atributos positivos y negativos no implican [en modo alguno] multiplicidad en su esencia; [sobre cómo] a Él pertenecen la majestad suprema y la gloria sin límite; y [en fin,] sobre el estudio del estado [que es propio] de la delectación espiritual 153
Libro Noveno 161
Capítulo [1] sobre el atributo de [la] actividad [propia] del Primer Principio 161
Capítulo [2] acerca de cómo el motor próximo de los cuerpos celestes no es ni una naturaleza ni una inteligencia, sino un alma; y el principio remoto, una inteligencia 163
Capítulo [3] sobre la manera en que las acciones emanan de los principios elevados, a fin de que pueda saberse lo que hay que saber acerca de los motores separados inteligibles [y acerca de cómo ellos son] deseados por sí mismos 167
Capítulo [4] sobre el orden relativo a la existencia de las inteligencias [separadas], las almas celestes y los cuerpos celestes a partir del Primer Principio 168
Capítulo [5] acerca del modo en que son engendrados los elementos a partir de las causas primeras 170
Capítulo [6] sobre la Providencia; y [sobre] la manera en que irrumpe el mal en el plan divino y su evidencia 171
Capítulo [7] sobre el retorno [de las almas a *Allāh*, entendido como Primer Principio] 173
Libro Décimo 178
Capítulo [1] sobre el Origen y el Retorno, a modo de recapitulación; las inspiraciones y lo sueños; las súplicas rogatorias; los castigos celestes; los estados de la Profecía; y el estado relativo a las leyes de los astros 178
Capítulo [2] sobre la demostración de la Profecía, [sobre] cómo tiene lugar la oración del Profeta [dirigida] a *Allāh* y [sobre] el retorno a Él 179

Capítulo [3] sobre los actos cultuales y su utilidad en esta vida y en la próxima 183
Capítulo [4] sobre la constitución de la ciudad y la familia, el matrimonio y las leyes relativas a todo ello 184
Capítulo [5] sobre el califa, el *imām* y la obligación de obedecer a ambos; [con una breve] exposición [anexa] sobre diversas cuestiones de orden político, social y moral 189

Epílogo 195

This page intentionally left blank

Introducción

AVICENA, O LOS RIESGOS DE UNA TEOLOGÍA EXCESIVAMENTE AMBIGUA

This page intentionally left blank

Presentación

Desde que, traducida al latín, suscitó el interés de los filósofos medievales, la obra de Abū ʿAlī b. Sīnā (Avicena) no ha dejado de ser estudiada en Occidente. Principalmente su llamada *Metafísica,* a la que él mismo dio sin embargo el título de *Ilāhiyyāt: Cuestiones divinas*[1]. Con todo, son aún muchos los problemas que dicho texto, y por extensión el pensamiento de Avicena, plantean a la reflexión filosófica.

En primer lugar, no puede considerarse que la filosofía aviceniana, y en general la *falsafa* o filosofía islámica de corte helenizante, en cuyo seno ella se inscribe[2], haya nacido, únicamente, de la incorporación, por parte del Islam, de la filosofía griega. Ésta había influido ya en la elaboración del *kalām* o teología musulmana, disciplina que los denominados mu'tazilíes fueron, a su vez, los primeros en desarrollar.

---

[1] Se trata de la cuarta y última sección de su *[Kitāb] aš-Šifā' ([Libro de] La curación),* especie de enciclopedia filosófica que comprende las siguientes secciones o partes: Lógica, Física, Matemática e *Ilāhiyyāt,* término, éste, cuya traducción requiere de una paráfrasis por carecer las lenguas occidentales de un equivalente exacto (el más próximo vendría a ser, en cierto modo, *Teología),* y que, siguiendo en parte a O. Lizzini (quien traduce *Ilāhiyyāt* mediante la expresión *La ciencia de las cosas divinas),* propongo traducir aquí por el sintagma *Cuestiones divinas,* esto es, cuestiones plurales (cfr. el suf. pl. *-āt)* acerca del conocimiento de la divinidad *(ilāh).*

[2] El término árabe *falsafa* no es sino transliteración del griego *philosophía,* cuyas consonantes mantiene él simplificando su estructura vocálica. Consonántica al igual que las restantes lenguas semíticas, el árabe no tiene, propiamente hablando, vocales, sino que recurre a una serie de inflexiones fonéticas, tres para ser exactos *(a, i, u),* susceptibles de duplicarse por alargamiento *(ā, ī. ū)* y que modulan la pronunciación (abriéndolas u ocluyéndolas, respectivamente) de las consonantes.

Pues bien, lo primero que cabe constatar es que, en más de un aspecto —lo que no significa obviamente en todos—, la filosofía aviceniana constituye una prolongación del *kalām* mu'tazilí. De ahí que ella fuera duramente combatida por quienes, teólogos también como los mu'tazilíes, se opusieron no obstante al *kalām* mu'tazilí por parecerles que éste corría el riesgo de alejarse excesivamente del horizonte de sentido propio de la Revelación coránica y del tipo de pensamiento que ella podía legítimamente alumbrar. Me refiero, claro está, a los teólogos aš'aríes, cuyas ideas han conformado, con el paso del tiempo, la *doctrina communis* del Islam sunní[3]. Sin que, en consecuencia, las críticas que los aš'aríes dirigieron contra la *falsafa,* y muy especialmente contra la *falsafa* aviceniana —críticas que a la postre terminaron por erradicarla de buena parte del mundo islámico—, puedan estimarse únicamente dirigidas contra ella. Hay que reexaminar, en efecto, el contexto en el que mu'tazilíes y aš'aríes se enfrentaron durante los primeros siglos del Islam —o sea, durante el período de formación del pensamiento islámico— para comprender el sentido de esa crítica y, en suma, las dificultades que la filosofía aviceniana presentó desde el primer momento a ojos de los musulmanes, sobre todo a ojos de las gentes de la *sunna,* es decir, de los sunnitas o tradicionalistas, los cuales representaban ya entonces —al igual que hoy— la amplia mayoría de la *umma* o comunidad islámica.

---

[3] Los teólogos aš'aríes toman su nombre del fundador de dicha escuela: Abū l-Ḥasan al-Aš'arī (m. *ca.* 324/935). Sobre las tendencias teológicas internas al Islam véase la ya clásica obra de L. Gardet y M.-M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée,* con prólogo de L. Massignon, París, J. Vrin, 1948. Y sobre las diferencias existentes, a título preliminar, entre el Islam sunní y el Islam šī'í —esenciales para el tema que nos ocupa—, H. Laoust, *Comment définir le sunnisme et le chiisme,* París, P. Geuthner, 1985. Brindo aquí y en lo sucesivo las fechas (salvo en la Cronología) mencionando, primero, la correspondiente al calendario lunar musulmán (H) y, a continuación, la correspondiente al calendario gregoriano occidental (G); una fórmula útil para calcular las equivalencias entre ambos es la siguiente: G=H+622–(H/33); H=G–622+(G–622/32).

Por otro lado, los estudiosos occidentales —cuyas investigaciones son consciente o inconscientemente deudoras, a menudo, de los criterios hermenéuticos que caracterizaron a la filosofía medieval latina y a la teología cristiana— han tomado partido las más de las veces, frente a la postura aš'arí, por la causa aviceniana. ¿Acaso no autoriza la Revelación coránica —vienen a preguntarse— un uso de la razón semejante al que hicieron suyo los *falāsifa,* entre ellos Avicena?; ¿no da en suministrarnos el *Qur'ān* nociones análogas a las que Avicena y otros *falāsifa* consignaron en sus escritos?; ¿no hay que considerar excesivo, en consecuencia, el rechazo que depararon a la *falsafa* los teólogos aš'aríes? Lamentablemente, tales preguntas, a las que ellos mismos no han aportado nunca una respuesta suficientemente convincente, parecen interesarles más que explicar el hecho —en rigor muy poco desconcertante si esas mismas preguntas son formuladas sin prejuicios— de que mientras que la *falsafa* aviceniana conoció una posteridad muy limitada en el Islam, el *kalām* aš'arí fue adoptado en cambio, como ya he señalado, por la mayor parte de los pensadores musulmanes (y, en última instancia, por casi todos los musulmanes de a pie). Como si, en una palabra, desde fuera del Islam cupiera arrojar más luz sobre lo ocurrido en él —en términos a la vez históricos y conceptuales— que desde su interior. He ahí, ciertamente, otro problema que merece ser también debidamente analizado; cualquiera que sea, por lo demás, el resultado que su esclarecimiento vierta sobre los límites del pensamiento aviceniano.

Y es que, para ser exactos, nos encontramos, ante las *Ilāhiyyāt* de Avicena, frente a una teología que cabría calificar de excesivamente ambigua: islámica en apariencia —cuando logra serlo, lo que no siempre sucede— pero no en el fondo. Pesan sobre ella, en efecto, demasiados componentes extraños al Islam por cuanto ajenos a la mentalidad árabosemítica y a la Revelación coránica, las cuales se coimplican como las dos caras de un mismo fenómeno. Sólo en la parte más periférica del mundo islámico ha cosechado la filo-

sofía de Avicena, por lo mismo, cierto éxito —lo que, véase, contrasta con la favorable acogida dispensada a su obra médica a lo largo y ancho del Islam—: allí, precisamente, donde la Revelación coránica fue, desde el principio, interpretada en función de una serie de nociones, ideas e inquietudes ajenas a ella. No en vano Avicena, iraní de nacimiento, fue educado en el seno de una cultura que recibió el Islam tratando de adaptarlo a sus creencias preislámicas. Y fue muy probablemente, por lo que hace a su formación religiosa, šī'íta, siendo así que el šī'ísmo se ha caracterizado siempre por combinar elementos gnósticos y filosóficos a la hora de interpretar la Revelación coránica. Ha sido de hecho en Irán, y en concreto en el Irán šī'íta, donde el pensamiento aviceniano ha alcanzado una mayor continuidad. De ahí que no quepa limitar ésta a la recepción que le brindaron los filósofos medievales latinos, en la que se han centrado, por lo general, las investigaciones de los historiadores occidentales[4].

Mencionarlo equivale a subrayar un tercer problema, pues esa posteridad irania de la filosofía de Avicena se desdobla, por decirlo así, en dos registros: uno coincidente con aquella parte suya estudiada por los filósofos cristianos de la Edad Media y, a ejemplo de éstos, por los historiadores occidentales; otro, exponente de lo que desde hace algunas déca-

---

[4] Inauguradas durante el primer tercio del siglo XIX por A. Jourdain (cfr. sus *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques).* Un enfoque historiográfico menos limitado —más riguroso— se encontrará en H. Corbin, *Historia de la filosofía islámica,* Madrid, Trotta, 1994 (cuya primera edición francesa apareció en 1964); así como también en la obra colectiva, editada por S. H. Nasr y O. Leaman, *History of Islamic Philosophy,* 2 vols., Londres/Nueva York, Routledge, 1996; y, en parte también, en M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 3 vols., Madrid, Alianza, [2]1996. Sirvan tales libros de referencia a los lectores que deseen obtener una visión aunque de conjunto algo detallada acerca de los cauces por los que ha discurrido y discurre hoy el pensamiento islámico.

das viene llamándose, también ya en Occidente —gracias sobre todo a los trabajos de H. Corbin[5]—, la «filosofía oriental» de Avicena, en la que los elementos estrictamente filosóficos ceden lugar a otros más claramente gnósticos, pero sin que sea posible hablar de una drástica discontinuidad entre unos y otros. Es por lo tanto necesario estudiar el modo en que tales elementos se relacionan entre sí sin pretender ver en dicha filosofía oriental, diseminada por entre las páginas de algunas de sus obras, la auténtica filosofía de Avicena, y sin convertir su filosofía más peripatética, inversamente, en la única a la que él habría prestado atención en sus textos, como si la primera se contentara con transponer a un lenguaje otro —puramente metafórico— los conceptos presentes en la segunda. También en este sentido, el pensamiento aviceniano debe ser hoy, a mi juicio, reestudiado en profundidad.

Y está, por último, el contenido y —lo que no es menos importante— el lenguaje de las *Ilāhiyyāt,* acaso la obra filosófica más meritoria de Avicena, sin duda la más extensa y la que más comentarios ha suscitado. Lo cierto es que esta obra de Avicena —redactada por el filósofo en un período que no es todavía el de su madurez intelectual— se inscribe en el interior de una tradición especulativa bien determinada cuya complejidad no puede, empero, pasar desapercibida al lector. Aristotelismo y neoplatonismo se imbrican en ella hasta confundirse sus ópticas respectivas: unas veces predomina el enfoque aristotélico, otras el neoplatónico, ambos con sus respectivos lenguajes, pero también ocurre, en no pocas ocasiones, que cada uno de tales enfoques toma prestado el lenguaje del otro; así, lo que parecía aristotélico en cuanto a la intención diríase que reviste, por momentos, una forma o estructura neoplatónica, y viceversa, con lo que todo un juego de sobredeterminaciones más o menos rever-

---

[5] Cfr. H. Corbin, *Avicena y el relato visionario,* Barcelona, Paidós, 1995.

sibles se superpone al de las predominancias que condensa la escritura. He ahí algo propio ya del helenismo. Pero he aquí que a ello dan en sumarse, ahora, las dificultades y los recursos de una lengua, como es el árabe, que muy poco ha de ver, a decir verdad, con el griego filosófico; capaz de adaptarse con mayor o menor esfuerzo a algunos de sus términos y giros característicos; capaz de aportarle, en otros casos, ciertas sugerencias impensadas por cuanto tal vez impensables por él; pero capaz también y en no menor medida —y ello es algo que sólo en contados casos cabe lamentar— de resistírsele. Todo esto, lógicamente, dificulta la lectura de las *Ilāhiyyāt.* Pero la torna, al mismo tiempo, apasionante. Y si tenemos en cuenta que se trata —en mayor grado aún que las de al-Kindī y al-Fārābī, dada su mayor repercusión— de una obra que pone los fundamentos de la filosofía en el Islam —en el sentido más preciso del término filosofía— y que sirve de punto de arranque, asimismo, a muchas de las cuestiones debatidas por la filosofía latina durante la Edad Media, el interés del lector estará, creo, asegurado.

Conforme a todo lo dicho, en lo que resta de Introducción, tras exponer cuál fue la vida de Avicena —lo que obliga a considerar el contexto histórico-intelectual en el que ella se desenvolvió— y enumerar las principales obras que de él se nos han conservado, trataré no sólo de exponer los principios, sino también de reexaminar el significado de la teología aviceniana y la posteridad alcanzada por ella tanto en Oriente como en Occidente. En cuanto a la Selección de Textos, procuraré reflejar en ella el orden de contenidos del texto original de las *Ilāhiyyāt,* así como algunos de los problemas conceptuales y lingüísticos que él plantea. Abordar lo uno y lo otro exige recurrir no sólo a las categorías suministradas por el pensamiento islámico, sino también a las analizadas por la historia general de la filosofía y la lingüística comparada. Sin olvidar ciertas discusiones relevantes en torno a las cuales gira, desde hace décadas, el discurso filosófico. De manera por lo demás cruzada, en la certeza de

que la coalescencia de tales perspectivas permitirá arrojar más luz sobre la obra y el pensamiento de Avicena que cualquiera de ellas por separado. Y en ello radica la originalidad del presente trabajo. Pero en ningún caso pretendo, con lo último, dar actualidad al pensamiento de Avicena, ya que dicha actualidad se sigue, simplemente, del hecho de asomarnos hoy a él. Trataré únicamente de contextuar tal hecho dentro de ciertos márgenes, lo que equivale a determinar un posible marco interpretativo entre otros.

Mi esfuerzo no es por otra parte del todo nuevo. Diversas traducciones en lenguas occidentales han visto la luz durante los últimos cien años. La primera fue la alemana de M. Horten, aparecida en 1907, a la cual siguió, entre 1978 y 1985, la francesa de G. C. Anawati (comenzada entre 1950 y 1952). Más recientemente, en 2002, P. Porro ha editado en un solo volumen el texto árabe, la versión latina del mismo y una excelente traducción italiana debida a O. Lizzini digna de figurar junto a las ya citadas de M. Horten y G. C. Anawati. Se trata, por lo demás, de las tres únicas traducciones íntegras disponibles. Mientras que en nuestro país, M. Cruz Hernández, autor de la primera monografía sobre Avicena escrita en España (editada en 1949), publicó en 1950 una *Antología* de más de doscientas páginas que continúa siendo, a fecha de hoy, extremadamente útil. Pero en el tiempo transcurrido desde entonces mucho es lo que ha cambiado en el campo de los estudios avicenianos, lo que justifica la presente Selección de Textos, basada en tales aportaciones pero que, ante todo, trata de no perder de vista el texto árabe original, las interpretaciones y problemas que él suscitó durante los siglos posteriores a su redacción y la historia crítica de su hermenéutica durante los últimos decenios[6].

---

[6] La primera edición crítica de las *Ilāhiyyāt* de Avicena, debida a M. Y. Mūsā, S. Dunyā y S. Zāyid, fue publicada en 1960 en El Cairo, en 2 vols., a partir de la edición litográfica de Teherán de 1885 y de los

Abū ʿAlī al-Ḥusayn b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan b. ʿAlī b. Sīnā, más conocido como Ibn Sīnā, Abū ʿAlī Sīnā o Abū Sīnā (de donde Avicena) y, entre los filósofos peripatéticos del Islam, como aš-Šayḫ ar-Rā'is, esto es, como el principal (literalmente, el que va a la cabeza) de los maestros, nació hacia el año 370/980 en las proximidades de Buḫārā, ciudad del Asia central situada en la región de Māwarānnahr (antigua Transoxiana, hoy Uzbekistán), en el seno de una familia irania. Su padre era miembro de la administración sāmānī. Los sāmāníes, el fundador de cuya dinastía había sido un zoroastriano convertido al Islam, gobernaban todo el Irán oriental, es decir, las provincias de Sīstān (al sur, junto al actual Pakistán), Ḫurāsān (en el centro, incluidos los actuales Afganistán, Turkmenistán y Tayikistán) y Māwarānnahr (al norte, entre el Oxus y el Yaxartes), región, ésta última, que separa la parte musulmana del Asia central de la parte turcomana (al norte) y china (al este). Y habían establecido en Buḫārā su capital, desplazando como centro del poder político a la ciudad de Balḫ (la antigua Bactra). A lo largo de los más de cien años en que reinaron, el gobierno de los príncipes sāmāníes se caracterizó por una considerable liberalidad en materia tanto legislativa como cultural, coincidiendo, al igual en esto que el de los būhyíes (cuya dinastía controlaba, al oeste, la práctica totalidad del Irán central, occidental y meridional), con una época de renacimiento para la cultura persa, a la sazón sólo débilmente islamizada[7].

---

siguientes manuscritos: *Azhar, 331 ḫuṣūṣiyya, 2415 Biḥit; Dār al-Kutub, 894 Falsafa; Dār al-Kutub, 144 Ḥikma; Dār al-Kutub, 826 Falsafa;* y *British Museum, 7500.* Dicha edición continúa siendo hoy, a mi juicio, la más fiable. En cuanto a las traducciones, seguiré sobre todo la de G. C. Anawati.

[7] Para una historia del Islam (Irán incluido), véase C. Cahen, *El Islam,* 2 vols., México/Madrid, Siglo XXI, 1992.

Relevo de la ejercida por ṭāhiríes y saffāríes, anteriores señores del Irán oriental, la autoridad política de los sāmāníes dependía nominal y administrativamente del califato ʿabbāsí de Baġdād, pero gozaba también de una más que apreciable autonomía. En lo religioso, el Islam sunnita pugnaba por abrirse paso, sin lograrlo del todo, en el Irán oriental, donde coexistían aún, a comienzos del siglo IV/X, fieles zoroastrianos, budistas, judíos, cristianos y maniqueos. De otro lado, el šīʿísmo había encontrado en el Irán oriental, dada su situación periférica respecto del poder califal, un terreno fácilmente abonable. Šīʿíes duodecimanos e ismāʿīlíes extendieron su influencia en las regiones orientales del país, cuyos habitantes vieron en el šīʿísmo la oportunidad de abrazar la nueva religión musulmana, que a la postre terminaría por imponerse, preservando no obstante sus antiguas creencias. Conviene no olvidar que fue precisamente en el medio cultural iranio, tras la caída en 15/636 de Madāʾin (la antigua Ctesifón-Seleucida, de la que los sasánidas habían hecho su capital administrativa y cuyo sincretismo religioso llevaron consigo los deportados iraníes a Kūfa, la capital ʿalīda y por tanto šīʿíta, en Iraq), donde las ideas religiosas de los šīʿíes fructificaron en tiempos de la disputa (que desembocó en guerra civil) por la sucesión del profeta Muḥammad (Mahoma)[8]. Por su parte, los soberanos sāmāníes, a quienes los Banū Sīnā habían seguramente servido desde el inicio de la dinastía, remontaban orgullosos su geneaología irania y por ende zoroastriana hasta el período sasánida[9]. Contribuyeron, como ya he dicho, al renacimien-

---

[8] Véase a este respecto L. Massignon, *Parole donnée. Précédé d'Entretiens avec Vincent-Mansour Monteil*, Paris, Seuil, [3]1983, págs. 98-101. En cuanto al perfil teológico característico de las doctrinas šīʿíes y, en general, acerca del šīʿísmo, su historia y sus variantes internas, véase H. Corbin, ob. cit. *(supra,* n. 4), págs. 19-103, y, asimismo, M. A. Amir-Moezzi y Ch. Jambet, *Qu'est-ce que le šīʿisme?*, París, Fayard, 2002.

[9] Los sasánidas gobernaron Irán tras los periodos aqueménida y

to de la antigua cultura persa. Y fueron en suma, no obstante su parcial dependencia del califato ʿabbāsí, filo-šīʿíes.

Pero la vida de Avicena, como en breve comprobará el lector, no discurrió únicamente en los territorios septentrionales (formados por valles separados por cadenas montañosas y zonas desérticas que se extienden hasta las llanuras de Siberia occidental) del Irán oriental, sino que lo hizo también en los territorios del Irán central y occidental. Es necesario, al hablar de éste, distinguir tres regiones (que vienen a ser, junto con una parte del Ḫurāsān y las provincias del Irán meridional próximas al Golfo Pérsico, entre ellas Kirmān y Fārs, las que forman actualmente Irán). La primera y más amplia comprende la altiplanicie iraní (cuyo centro es un inmenso desierto que surcan algunas montañas), o sea, las tierras (valdría decir los oasis, pues es en ellos donde transcurre la vida) que hay entre la formidable cadena montañosa que se extienden (en el norte) al sur del Mar Caspio y (al oeste y hacia el sur) a través del Kurdistān, hasta las regiones, entre otras, de Simnān, Iṣfahān (la antigua Ispahán) y Yazd (hacia el sureste), y Zinǧān, Hamaḏān, Luristān, Ilām y Ḫuzistān (hacia el suroeste). Limítrofe en su cara occidental con Iraq, era ésta, en el siglo IV/X, la provincia de Irán más arabizada e islamizada, aunque ni lo uno ni lo otro plenamente. Hay que subrayar, por otra parte, que los misioneros šīʿíes habían encontrado en ella una acogida

---

helenístico, reunificaron el país, políticamente disgregado durante el último, e hicieron del Zoroastrismo la religión del, en consecuencia, nuevo Imperio persa. De hecho, la mayoría de los documentos zoroastrianos que investigan hoy los estudiosos de las religiones antiguas datan de época sasánida. Con todo, judíos, cristianos, maniqueos y budistas hallaron en el Irán sasánida un medio no hostil para la práctica de sus respectivas creencias, así como también los filósofos neoplatónicos que hubieron de abandonar Grecia tras el edicto de Justiniano. Con la llegada de los árabes musulmanes (étnicamente semitas a diferencia de los persas, que eran y son indoeuropeos), Irán quedo incorporado al Islam, pero en términos de los que no puede deducirse, en ningún caso, la plena islamización del país.

similar a la que les dispensaban las gentes del Ḫurāsān y la Transoxiana (la ciudad de Qumm, situada al sur de la actual Tehrān, era la localidad con mayor población árabe de todo el país, y, a la vez, un importante foco šīʿíta). Al norte de tales montañas y al sur del Mar Caspio, aisladas de la altiplanicie iraní, están, en segundo lugar (de este a oeste), las regiones de Ǧurǧān, Māzandarān (o Ṭabaristān) y Ǧīlān (una multitud de pequeños valles de difícil acceso diseminados a lo largo de la estrecha franja de terreno que media entre el mar y las montañas). Allí, en cambio, la dominación ʿabbāsida apenas se había hecho notar, y, en consecuencia, coexistían, todavía en el siglo III/IX, diversas religiones y dinastías locales, siendo asimismo toda la región permeable a la influencia šīʿí. Y en el extremo noroeste del país hay que citar, por último (subiendo desde los montes del Kurdistān hacia el Caúcaso y la Anatolia a través de pequeños valles rodeados una vez más de montañas), el Aḏarbāyǧān (al norte) y el propio Kurdistān (al sur), donde a la diversidad religiosa y política característica de las provincias sudcaspianas se sumaba la pluralidad étnica (iraníes, kurdos, armenios y árabes convivían en tales provincias).

Señores del Irán oriental y de una parte del Irán central, los sāmāníes disputaban con los zaydíes (una dinastía local del Ṭabaristān) el acceso al altiplano iraní a través de la actual región de Tehrān. Y para ello sellaron una alianza con los ziyāríes, quienes a la sazón controlaban Ǧīlān y la mayor parte de las provincias sudcaspianas. En lo religioso, el gobierno ziyārí alentaba una suerte de sincretismo zoroastrino-ismāʿīlí, es decir, zoroastrino-šīʿíta. Algunos generales del ejército ziyārí emprendieron campañas bélicas hacia el sureste y el suroeste, conquistando numerosos territorios (entre ellos las provincias de Iṣfahān, Fārs, Kirmān y Ḫuzistān) y estableciendo en ellos una nueva y poderosa dinastía: la de los buwayhidas o būyíes, mientras que los ziyāríes conservaron bajo su autoridad las provincias de Māzandarān y Ǧurǧān. En el año 333/945, los būyíes tomaban Baġdād, la capital del califato ʿabbāsida. Aunque man-

tuvieron *de jure* la autoridad califal, ésta quedó subordinada a la que correspondía *de facto* a los nuevos soberanos, cuyo šīʿísmo militante en lo religioso es un hecho tan bien conocido como su labor de mecenazgo intelectual. Al igual que ocurría por esas mismas fechas con los sāmāníes en el oriente del mundo iranio, la cultura persa cobró nuevo vigor, de la mano de los príncipes būyíes, en los territorios centrales y occidentales del país. No a costa del Islam, ciertamente. Pero, de nuevo, fue el šīʿísmo (y su mezcla de componentes musulmanes, zoroastrianos, cristianos y maniqueos) el que se impuso en tales regiones e, indirectamente, en Iraq[10]. De hecho puede hablarse, bajo los sāmāníes y los būyíes, de un Irán preponderantemente šīʿíta que sólo comenzó a declinar cuando los turcos ġaznawíes y silğuqíes irrumpieron en la escena política, aproximadamente, un siglo después[11]. En cuanto a Avicena, ocupó un lugar destacado no sólo en la corte sāmāní, sino también en la corte būyí.

En definitiva, el medio cultural y político en el que se desenvolvió la vida del filósofo de Afšana no guarda apenas ya relación alguna —y esto es a fin de cuentas lo esencial— con el universo árabo-islámico de los comienzos de la Hégi-

---

[10] La conquista būyí de Baġdād marca el inicio de un período para el califato ʿabbāsida que los historiadores suelen denominar período del protectorado šīʿíta. Contra los būyíes lucharían después, tratando a un tiempo de hacerse con el control de Irán y de liberar al califa de sus tutores šīʿíes, los ġaznawíes, étnicamente turcos y sunníes en materia religiosa, de los que Avicena hubo de huir en reiteradas ocasiones sin poder evitar que saquearan y quemaran su biblioteca de Iṣfahān. No obstante, fueron los turcos silğuqíes, y no los ġaznawíes, quienes impusieron nuevamente el sunnismo en Baġdād tras derrotar a los būyíes.

[11] El otro foco del šīʿísmo, abiertamente ismāʿīlí en este caso, era el Egipto fāṭimida, es decir, de nuevo una región periférica respecto del centro del poder musulmán, afincado desde el ascenso de los ʿabbāsíes en Iraq (con la excepción de al-Andalus); periférica y, en rigor, perteneciente a la órbita cultural del helenismo, de cuyo sincretismo religioso Egipto había sido, durante la fase final de la Antigüedad, acaso el mejor exponente.

ra, cuyo rasgo más distintivo no es otro —conviene tenerlo presente— que la voluntad de fundar en el desierto una sociedad justa amparada en la tradición profética de Abraham e Israel y en el ideal de libertad propio de las tribus nómadas de la Península Arábiga[12]. Ello suponía, a un tiempo, reestructurar la organización política (asentada sobre los privilegios de clase de las oligarquías locales) y la religiosidad politeísta (instrumentalizada por tales oligarquías para afirmar su poder en lo ideológico) características de la Arabia preislámica tanto central como septentrional. El *Qur'ān* es signo de lo uno y de lo otro, lo que es aplicable asimismo al *ḥadīṯ* (pl. *aḥādīṯ),* o sea, a las colecciones de *logia et facta* atribuidos al profeta del Islam[13] ilustrativos del modo en qué éste experimentó el descenso de la Revelación y se dirigió en vida a sus compañeros e interlocutores[14]. Los intere-

---

[12] La raíz del pueblo árabe era no en vano la misma que la del pueblo judío en virtud de su común paternidad abrahámica; bastaba pues con recuperar la genealogía de esa identidad compartida, a la que se sumaron antes o después ciertas ideas de raigambre específicamente judeo-cristiana. Véase para todo ello Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran,* París, J. Vrin, 1958; A. J. Wensinck, *Muḥammad and the Jews of Medina,* con un excurso sobre la Constitución de Medina de J. Wellhausen, edición y traducción de W. Behn, Friburgo, K. Schwarz, 1975; H.-J. Schoeps, *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva,* Alcoy, Marfil, 1970. Y, sobre la Arabia preislámica, B. Lewis, *Los árabes en la historia,* Barcelona, Edhasa, 1996.

[13] Cfr. a este respecto la importancia concedida sobre todo por el *ḥadīṯ,* de entre los principios o pilares del Islam, a la oración y el azaque, estudiada por J. A. Wensinck en su obra *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development,* Cambridge, Cambridge University Press, 1932: mientras que la oración determina la comunicación vertical del hombre con lo divino (así como el abandono, en lo que consiste nominal y esencialmente el *islām,* de la propia voluntad en manos de la voluntad de *Allāh;* lo cual, bien mirado, representa el reverso y el complemento lógico de la Revelación, en la que es Dios quien toma la iniciativa), el azaque ejemplifica, por su parte, la obligación (prescrita por la Revelación como cauce prioritario para las relaciones interhumanas) de practicar (en el plano horizontal) la justicia.

[14] Del testimonio oral de los compañeros del profeta, recogido de

ses de Avicena, en cambio, fueron otros, como en breve comprobará el lector.

El estudio del *Qur'ān* y del *ḥadīṯ* —forzoso es decirlo también— dio lugar al nacimiento de dos ciencias religiosas complementarias en los albores del Islam: el *tafsīr,* o hermenéutica coránica, y la ciencia del *ḥadīṯ.* Del estudio del último depende, en su práctica totalidad, la costumbre y la tradición de los musulmanes, que recibe a su vez el nombre de *sunna* y en la que la imitación del comportamiento del Profeta y sus compañeros juega un papel relevante. En el estudio literal de ambos cuerpos textuales se apoyan precisamente, como única fuente de autoridad en materia religiosa, los *ahl as-sunna wa l-ğamā'a,* es decir, los sunníes (literalmente, las gentes de la tradición y de la comunidad), denominados también, por lo mismo, *ahl al-kitāb wa l-ḥadīṯ* (gentes del Libro y del *ḥadīṯ)* o, más simplemente, *ahl al-ḥadīṯ* (gentes del *ḥadīṯ).* Mientras que los šī'íes añaden a la autoridad del *Qur'ān* (al que aplican una exégesis puramente simbólica) y a la de los *aḥadīṯ* proféticos (que no siempre coinciden con los de los sunníes) la de los miembros de la familia del profeta, cuyas enseñanzas forman un cuerpo de *aḥadīṯ* independiente tanto más valorado a veces por ellos que el atribuido al profeta Muḥammad.

---

generación en generación por varios otros testigos, arranca la cadena de transmisión *(isnād)* de los *aḥādīṯ,* algunos de los cuales incorporan en su contenido *(matn)* ciertas palabras supuestamente pronunciadas por tales compañeros e incluso, en ocasiones, por la misma Divinidad, esto es, literalmente, por *Allāh (al-Lāh); ḥadīṯ nabawī* es, conforme a ello, el *ḥadīṯ* atribuido al profeta, y *ḥadīṯ qudsī,* el atribuido a *Allāh.* Dependiendo, por otra parte, de su grado de verosimilitud, fundamentado en la fiabilidad del *isnād,* un *ḥadīṯ* puede ser tenido por auténtico *(ṣaḥīḥ),* por bueno *(ḥasan)* o, en su defecto, por raro *(ġarīb).* Las dos colecciones que gozan de mayor prestigio entre los sunnitas, debido al número de *aḥādīṯ* considerados auténticos que ellas recopilan, son las de al-Buḫārī (m. 256/870) y Muslim (m. 261/875). Sobre el nacimiento y desarrollo de este género literario, véase G. H. A. Junynboll, *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīṯ,* Hampshire, Variorum, 1996.

Frente al *ta'wīl,* término que designa la hermenéutica simbólica del šī'ísmo (deudora de la exégesis judeo-helenística y cristiana y de ciertas nociones procedentes de las religiones del Irán preislámico y del gnosticismo en sentido amplio), el *tafsīr* sunnita (similar a la exégesis rabínica de la *Torá)* prefiere en cambio ceñirse —como he apuntado— a la literalidad de los datos revelados. Esto no significa —volveré de inmediato sobre ello— que el *tafsīr* sunnita sea más pobre que el *ta'wīl* šī'íta; sus recursos son, antes bien, múltiples y variados: análisis de las circunstancias que acompañan el descenso de cada aleya o versículo coránico, de las variantes posibles que presenta su lectura, de su orden sintáctico, de su léxico, entonación y significado, del lugar que ella ocupa en el conjunto del Libro y en el interior de sus diferentes partes, etc.[15]. Mediante el estudio literal del *Qur'ān* y del *ḥadīṯ,* los sunníes hicieron del Islam un modo de servir a Dios en esta vida y de prepararse para la siguiente, mientras que los šī'ítas hicieron de su comprensión fundamentalmente esotérica del Islam, primero que nada, su bandera, y después, con el transcurso de los acontecimientos, el consuelo y la coartada de su flagrante derrota política. Unos y otros participaron desde luego en la codificación de ambos repertorios textuales, propusieron lecturas muy diversas de los mismos, compendiaron las reglas de la gramática árabe útiles para su esclarecimiento y formularon tanto normas de conducta como, *a fortiori,* toda una compleja legislación casuística según sus preferencias respectivas (sólo el šī'ísmo más extremo niega la necesidad de ésta), pero la orientación fue muy diferente desde el comienzo: si, en un caso, la religión era el camino para constituir una comunidad humana basada en la justicia, imposible sin el concurso del perfeccionamiento perso-

---

[15] Véase R. Meynet, L. Pouzet, N. Farouki y A. Sinno, *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane,* Beirut/París, Institut d'Études Islamo-Chrétiens/Cerf, 1998, págs. 34-53.

nal y espiritual de sus miembros, equivalía en el otro, principalmente, a alcanzar éste último en el dominio de lo inefable y del misterio —que es, en buena medida, el que interesará a Avicena.

Cuando, ampliadas sus fronteras iniciales (lo que tuvo lugar durante la época omeya), llegó al Islam (es decir, al por entonces califato ʿabbāsida) el pensamiento griego (posteriormente introducido, desde éste, en al-Andalus), a la vez como un material auxiliar aplicable al estudio de determinadas ciencias y como un instrumento de reflexión en sí mismo, los sunnitas se mantuvieron cautos frente a esta segunda opción, mientras que otros grupos, entre ellos los šīʿítas, vieron en ella la posibilidad de ampliar aun más las resonancias no específicamente coránicas del Libro revelado, adaptando los contenidos de éste a las circunstancias culturales e intelectuales en que vivían inmersos (dependencia parcial del helenismo, oposición a la corriente mayoritaria del Islam, etc.). Ése es el contexto en el que surgió una teología que fue drásticamente contestada, o cuando menos reformada, por los sunnitas (difieren a este respecto las posiciones de ḥanbalíes y aš'aríes, ambos críticos del *kalām* muʿtazilí), y, poco a poco y de entre los márgenes de éste (que logró con todo una posición favorable durante el califato ʿabbāsí), la propia *falsafa,* contemplada con singular recelo por las gentes de la *sunna* en la medida que representaba un paso más en la dirección de la autonomía del pensamiento, todavía dependiente en el caso de la *muʿtazila* —no en sus aspectos formales pero sí en cuanto a su objetivo último— del estudio de la Revelación. Así las cosas, y tras un primer período en el que gozó de la protección oficial de los gobernantes ʿabbāsíes, la *falsafa* no logró fructificar sino en los territorios más periféricos del Islam: en al-Andalus —donde fue escasamente cultivada pese a la fama alcanzada a la postre en el Occidente europeo por ciertos *falāsifa* andalusíes *(v.g.* Averroes)—, y, sobre todo, en Irán —donde cosechó, en cambio, siglos y siglos de posteridad.

El renacimiento de la cultura persa (es decir, irania[16]) en un universo —acabamos de verlo— muy poco islamizado aún, renacimiento al cual contribuyó Avicena (introductor de la *falsafa* en Irán), adoptó el šī'ísmo como un medio en el que dejar resurgir viejas ideas bajo un nuevo ropaje, según he indicado. Y ese renacimiento, al que la *falsafa* aportó un lenguaje entre otros (la poesía de Firdawsī, la gnosis ismā'īlí de Nāṣir-i Ḫusraw, etc.), sólo pudo imponerse gracias al debilitamiento del califato 'abbāsida, en el que la filosofía griega había jugado un destacado papel gnoseológico y político: al-Fārābī (m. 339/950) había visto en ella el medio más idóneo para alcanzar la sabiduría y para la formación de un Estado racional —ilustrado, diríamos hoy— heredero del ideal coránico de dotar a los hombres de la mejor comunidad posible; pero en el que, simultáneamente —conviene no llamarse a engaño—, la filosofía había permanecido políticamente, por mucho que una cierta élite intelectual consagrara a su estudio buena parte de su tiempo, subordinada a la Revelación[17]. La propia *falsafa* fue en

---

[16] En rigor, Persia no es, geográficamente hablando, más que una región de Irán (la antigua Pārs, hoy Fārs), pero ya desde la época aqueménida fue, históricamente, uno de los principales centros de la cultura irania; de ahí la parcial sinonimia, no del todo exacta pero sí legítima, entre ambos términos.

[17] Desde tiempos de la *koiné* helenística, la filosofía, conocida en Persia tras de que se refugiaran allí los neoplatónicos de la escuela de Atenas (entre ellos Simplicio) al decretar Justiniano el cierre de ésta, era una síntesis de elementos racionales provenientes del platonismo y del aristotelismo y de elementos gnósticos y mistéricos procedentes de las religiones orientales (incluidas las religiones iranias) y del primero; el neoplatonismo integró a su vez unos y otros, así como ciertos componentes estoicos de cariz sincrético, y fue esa vasta síntesis lo que el Islam conoció por filosofía. Por su parte, la antigua cultura persa, indoeuropea al igual que la griega y cuya religión intervino, indirecta pero perceptiblemente, en el nacimiento de la propia filosofía (la costa occidental de la actual Turquía era una provincia más del Imperio aqueménida, y en el platonismo primitivo abundan las nociones de índole zoroastriana), no era, a pesar de la reforma sasánida, del todo disociable ya

un principio consciente de que esa subordinación era también objetiva desde un punto de vista noético: la obra de al-Kindī (m. *ca.* 260/873), de quien al-Fārābī se separa en este punto, es sumamente clara a este respecto. Mientras que en el mundo de Avicena la filosofía ha perdido ya esa dimensión política (el gobierno queda en manos de príncipes autócratas) en beneficio de una interioridad cada vez más acentuada; de ahí que la gnosis tienda a abrirse paso en su seno[18]. Siendo así, por otra parte, que la Revelación no es ya tampoco en él la Revelación *tout court:* el recurso a categorías gnósticas y filosóficas a la hora de comprenderla y de explicarla (categorías que son, nos guste o no, exteriores a la Revelación en cuanto tal) es en dicho contexto, en efecto, tan constante como significativo.

De hecho, la vida de Avicena está, si bien a cierta distancia, enmarcada por un doble y singular episodio histórico al cual he tenido ya oportunidad de referirme[19], a saber: la entrada de los būyíes en Baġdād en 333/945 —acontecimiento que supuso, como ya he dicho, la caída de la capital ʿabbāsida en manos de los šīʿítas— y la ulterior restauración de la ortodoxia sunnita por parte de los silğuqíes, que tomaron Baġdād en el año 447/1055. Entre ambas fechas, el mundo islámico asiste al auge del šīʿísmo en Irán y en Egipto, con oleadas de un sunnismo inconformista ante la eclosión de dicho fenómeno tanto en los territorios del califato

---

de la cultura helenística, que había enraizado profundamente en ella tras las conquistas emprendidas por Alejandro. La filosofía era así pues, doblemente, un referente inobviable de su pasado preislámico.

[18] M. A. Yabri insiste sobre esto mismo en su libro *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas,* Madrid, Trotta, 2001. Si bien no comparto la valoración contrastada que su autor hace del pensamiento de al-Fārābī y de Avicena —valoración que es todo un exponente, dicho sea de paso, del reformismo árabo-musulmán contemporáneo—, su análisis paréceme, sin embargo, ejemplar en este punto.

[19] Cfr. *supra,* n. 10.

'abbāsida como fuera de éstos[20]. Al igual que el de los Iḫwān aṣ-Ṣafā' o Hermanos de la Pureza —los filósofos ismā'īlíes del lejano país del Nilo cuyas obras Avicena leyó en su juventud—, el pensamiento de Avicena, cuyo padre y cuyo hermano fueron ismā'īlíes, se inscribe, así pues, dentro de la aventura intelectual de una época que, no exentos de razón, los historiadores del Islam suele denominar «el siglo del šī'ísmo». Incluso si el de Avicena fue, como enseguida veremos, moderado: su apuesta por un saber poblado de referencias gnósticas y filosóficas se ajusta más a la idea šī'íta del Islam —y por ende al alma persa— que al sunnismo y a la mentalidad árabe, términos ciertamente no idénticos, pero sí intrínsecamente relacionados. Dicho en una palabra: el *Qur'ān* es únicamente ya, para él, una excusa[21].

---

[20] 'Abd ar-Raḥmān III an-Nāṣir, a la sazón emir omeya de al-Andalus, no dudará en proclamarse califa en respuesta a la desafiante ostentación de dicho título por parte de los fāṭimíes de Egipto.

[21] Verdad es que Avicena escribió un *tafsīr* de la Azora 113ª del *Qur'ān*, pero se trata de un texto puramente filosófico, amén de escueto (apenas unas líneas), en el que únicamente se habla del ser y del no-ser. Ciertas obras suyas de índole aparentemente teológica condensan asimismo ideas que son en realidad filosóficas. Y las que se arriesgan sobre determinados temas tratados por los teólogos del Islam y en parte también por los sufíes son, las más de las veces, decepcionantes por la banalidad de su contenido y el tono desimplicado en el que están escritas. Algunas obras despuntan no obstante: es el caso del *Poema sobre el alma* y de las obras definidas por H. Corbin como «relatos visionarios» (cfr. H. Corbin, ob. cit., *supra*, n. 5), en las cuales el lenguaje empleado por los gnósticos šī'ítas se deja al menos intuir; pero incluso tales obras evidencian más los contornos de una búsqueda a pesar de todo incierta, como vio muy bien as-Suhrawardī, que los de un firme hallazgo. El interés de Avicena por las cuestiones religiosas es pues tan innegable en cierto sentido como matizable en otro: únicamente el problema de la inmortalidad del alma parece atraerle, y a menudo sus esfuerzos se concentran en desarrollar sólo incipientemente determinados modos de abordarlo recurriendo para ello a la filosofía y la gnosis. Pero aun así se trata de un recurso asimétrico: de la primera, Avicena toma los conceptos; de la segunda, la inspiración.

La importancia que todo esto tiene para comprender los fundamentos y objetivos del pensamiento aviceniano —así como también su recepción por parte de la cultura islámica— es del todo insoslayable, por más que no siempre haya sido tomado en consideración por parte de los estudiosos occidentales. Interesados únicamente, diríase, en la recurrencia de algunas ideas, suelen ellos trazar una línea más o menos contínua —interrumpida, a lo sumo, por ciertas tomas de posición respecto de lo mismo que permiten reanudarla casi intacta— para explicar el decurso de la filosofía islámica —y en concreto de la *falsafa* (la filosofía islámica de corte más helenizante)—, ilustrando dicho decurso mediante cuatro o cinco nombres ilustres reunidos en torno a una misma intención: la de proveer al Islam de la racionalidad que, supuestamente —en ausencia de la *falsafa*—, él no tendría[22]. He ahí lo que, según tal enfoque, une por ejemplo a al-Kindī, al-Fārābī, Ibn

[22] He ahí el inveterado prejuicio del que hacen aún hoy en día gala, muy a menudo, casi todos los historiadores occidentales de la filosofía islámica. Lo que la mayoría de éstos no acepta es la idea de que el Islam tenía desde el principio todo el derecho del mundo para no querer saber nada, o para querer saber muy poco, de la filosofía (decir griega equivaldría a incurrir en un pleonasmo); y de que ese desinterés no comportaba para él, en modo alguno, quedar sin más privado de pensamiento. La formación de un pensamiento rigurosamente islámico, dimanado del estudio del *Qur'ān* y del *ḥadīṯ* y apoyado en los recursos suministrados a tal efecto por la lengua árabe dista por lo demás de quererse una utopía; es, antes bien —ahí está *v.g.* la obra de Ibn Ḥazm (m. 456/1064)—, una realidad manifiesta. La actitud general del Islam sunní hacia la *falsafa*, coincidente a grandes rasgos con la del *kalām* aš'arita, muestra, de otro lado, que incluso si determinadas teorías filosóficas podían hallar cabida en el Islam sin poner en peligro la especificidad de éste, no tenían sin embargo por qué encaminar el pensamiento —y nadie discute que lo haya en el interior de la *aš'ariyya*— en la dirección fijada por los *falāsifa*. Pero aún hay más. Cuando se reprocha tácitamente a ciertos pensadores sunníes limitarse al estudio del *Qur'ān* y del *ḥadīṯ* —reproche implícito a la defensa de la *falsafa* en tanto que *sola scriptura* teórica de probado valor—, se evidencia una incomprensión absoluta respecto de toda modalidad cognoscitiva no ya ajena al len-

Sīnā (Avicena) e Ibn Rušd (Averroes). Ciertamente, ellos hicieron uso de unos mismos textos, pero no el mismo uso. Y ello obedece tanto a decisiones que sólo cabe considerar personales como a sus varios y variados intereses, forjados en contextos muy diferentes al igual que diferente fue también la formación intelectual de cada uno. El Iraq en el que vivieron y escribieron al-Kindī y al-Fārābī no es, como habrá comprobado ya el lector, el Irán de Avicena, ni tampoco el al-Andalus de Averroes, distinto también de éste. Y las inquietudes intelectuales de tales pensadores contrastan asimismo si las observamos detenidamente. Que todos ellos recurrieran por ejemplo a la obra de Aristóteles, o que encontraran en la filosofía griega un lenguaje susceptible de propiciarles tales o cuales reflexio-

---

guaje de la filosofía, sino, más ampliamente, a la mentalidad griega e indoeuropea, para las que el paradigma de la verdad y del conocimiento viene dado, léxica y conceptualmente, por el de la visibilidad. De ahí precisamente las nociones de *noûs, alétheia, theoría...*, en torno a las cuales gira desde el comienzo el discurso filosófico. Para la mentalidad semítica en cambio, y en concreto para las tradiciones bíblicas o abrahámicas, la verdad y el conocimiento son el resultado de una escucha: escucha de Otro de cuya voz queda, en el Libro, la huella. Escucha pues, o, si se quiere, receptividad —y no desvelamiento en cuanto actividad propia de un sujeto situado, él solo, frente al mundo (frente a un mundo cuya esencia fuera idéntica al pensar del sujeto, y viceversa)—: tal es la clave de sentido que caracteriza al pensamiento, imponiéndole sus límites, en las religiones del Libro. ¿Límites negativos? Ciertamente. Pero también, repárese, positivos: ir más allá de lo que el Libro dice (mediante el concurso, pongamos por caso, del simbolismo o la filosofía) supondría, fatalmente, dejar de escuchar o, en una palabra, ensimismarse (esto es, ceder a las prerrogativas de la identidad). Desde ese enfoque, el riesgo no está en el *tawqīf* o subordinación del pensamiento al texto (definitoria de la condición radicalmente hermenéutica del primero y contemplada desde el paradigma opuesto como el sometimiento acrítico del espíritu a la letra), sino en la transgresión de la receptividad, es decir, en la no disponibilidad del Mismo para ser interpelado por el Otro, disponibilidad mediante la que ética y hermenéutica se implican mutuamente como las dos caras de una misma actitud vital. Cfr. en este sentido el excelente trabajo de A. Sucasas, *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos, 2001.

nes, no significa que entendieran el segundo del mismo modo ni que concedieran a la primera el mismo valor y el mismo alcance. Para ser justos, los problemas planteados por la filosofía griega suscitaron también el interés de otros pensadores que no caben bajo el rótulo de la *falsafa* pero que no siempre son del todo insensibles a ésta[23]. Y aunque sea posible seguir hablando, por todo ello, de ese algo que llamamos *falsafa,* hay que no presuponer en ella una unidad dada de antemano que sólo se vería parcialmente alterada en función de las diferencias técnicas que median entre un pensador y otro. Pero he aquí que la propia historia de la filosofía (concepto, éste, tampoco enteramente unívoco) nos suministra múltiples criterios que pueden permitirnos reordenar el mapa de sus eventuales usos. Bástenos con mencionar, a título sintomático, algunos indicios. ¿Podríamos reunir en torno a unos mismos objetivos los nombres de Heráclito y Platón, de Kant y Nietzsche, de Marx y Böhme?; análogamente: ¿dónde situar la comunidad de intereses capaz de unificar bajo el mismo signo la gnoseología tomista y la contemplación visionaria de un Swedenborg?; o, de manera más radical: ¿puede el discurso acerca de la verdad entendida en tanto que desocultamiento, al modo presocrático, ser equivalente a aquel otro que da en comprenderla en cuanto correspondencia, o uno y otro semejantes, según lo dicho, a un tercero para el que la verdad fuese, como en el caso de las tradiciones bíblicas, fruto de una escucha? ¿No afectarán tales diferencias a la forma en que orientar en cada caso la indagación filosófica no obstante la posible existencia de ciertas referencias compartidas?; ¿y no afectarán

---

[23] Así y por ejemplo as-Suhrawardī (m. 587/1191), Ibn al-ʿArabī (m. 638/1240) y Mullā Ṣadrā (m. 1050/1640), en quien confluyen la gnosis akbarí, la filosofía iluminativa de as-Suhrawardī y la filosofía aviceniana. Hasta el *kalām* aš'arí resultaría ininteligible de no tenerse en cuenta sus componentes atomistas. En todos esos casos no se trata ya de la *falsafa,* pero ciertas ideas filosóficas reelaboradas por ella y otras muchas que ella en cambio ignoró reaparecen, aquí y allí, a lo largo y ancho de la historia del pensamiento islámico.

también, en consecuencia, a lo que en cada caso quepa entender por filosofía? No se trata, evidentemente, de proceder a una disección interminable que, a la postre, nos impida vérnoslas más que con una serie de hechos aislados, pero sí de prevenir contra todo exceso hermenéutico tendente a reducir fenómenos más o menos próximos pero no sin más equivalentes a uno solo del que los demás representarían las variantes, pues tal reducción sólo puede operarse desde fuera, proyectando una idea sumamente vaga, por cuanto abstracta, sobre hechos que son, lo queramos o no, muy concretos.

Dicho esto, pasemos a comentar sucintamente la vida y la obra de Avicena.

Disponemos para el estudio de ambas de la biografía redactada por su discípulo y biógrafo Abū ʿUbayd al-Ǧūzǧānī, que, en parte al menos, el propio Avicena le habría dictado y que cita 40 obras suyas (mientras que G. C. Anawati ha llegado a listar 276 en su *Ensayo de bibliografía aviceniana,* si bien algunos escritos aparecen allí enumerados bajo diferentes títulos[24]). Se trata de una fuente de información inexacta por momentos y acaso no siempre objetiva. No obstante, es no solamente útil, sino también obligado tomarla en consideración.

Gracias a al-Ǧūzǧānī sabemos por de pronto que Avicena tuvo su primera formación en el medio familiar, esto es, junto a su padre y su hermano, que eran ambos, como ya he señalado, šīʿítas ismāʿīlíes. Con anterioridad al nacimiento de sus dos hijos, el padre había sido nombrado gobernador del Ḫormīṯān, comarca a cuya capital, Buḫārā, se trasladó él desde la ya mencionada ciudad de Balḫ (situada algo más al sur, en el curso del Oxus). Y en las inmediaciones de Buḫārā (en la localidad de Afšana, para ser precisos) nació Avicena, unos cinco años mayor que su hermano. Mucho se ha dis-

---

[24] Cfr. G. C. Anawātī, *Muʾallafāt Ibn Sīnā. Essai de bibliographie avicennienne.*, El Cairo, Direction Culturelle de la Ligue Arabe/Dār al-Maʿārif, 1369/1950.

cutido acerca de lo que Avicena pudo conservar, o alternativamente rechazar, de las enseñanzas šī'ítas, y en concreto ismā'īlíes, que hubo sin duda de transmitirle su padre, ante las que su hermano habría sido, si hemos de creer a al-Ğūzğānī, infinitamente más receptivo. Según parece, Avicena habría rechazado el ismā'īlismo. Pero nada se nos dice en cambio acerca de si fue, ya que no ismā'īlí, šī'íta imāmí[25]. Al-Ğūzğānī no niega esta posibilidad, pero tampoco la confirma. Por toda respuesta, se contenta con el silencio. Y de éste cabe hacer, como es lógico, diversas interpretaciones.

La cosa es, a decir verdad, delicada, pues del grado de implicación que quepa establecer entre el filósofo y las doctrinas šī'íes en las que fue educado durante su infancia dependerá el juicio susceptible de ser proyectado sobre algunos de sus escritos e, incluso, sobre su pensamiento. Es difícil, con todo, considerar que Avicena no fuera šī'íta. Varios indicios, biográficos y textuales, apuntan en la dirección contraria, y aunque los indicios no equivalen obviamente a conclusiones, no pueden empero ignorarse. De un lado, la vinculación de Avicena a los príncipes sāmāníes y būyíes y, paralelamente, su hostilidad hacia los gobernantes ġaznawíes, favorecen, en último análisis, la hipótesis de su pertenencia, moderada o no, a la *šī'a*. Ciertas expresiones šī'ítas hallables en sus obras, principalmente las menciones laudatorias canónicas a la familia del profeta, dotan asimismo de parcial verosimilitud a semejante hipótesis[26]; cierto

---

[25] El šī'ísmo imāmí o duodecimano es la corriente šī'íta mayoritaria, y representa en lo religioso una posición menos extrema que la del šī'ísmo ismā'īlí o septimiano.

[26] Cfr. por ejemplo, el *incipit* de las *Ilāhiyyāt* y el comienzo del capítulo 7 del libro IX (a propósito de lo que la Revelación dice acerca de la vida *post mortem* de las almas en contraste con lo que enuncian a tal respecto los filósofos), menciones que obligado contrastar con las líneas iniciales del capítulo V del libro X, donde al hablar de la sucesión del Profeta se establecen como igualmente legítimas, por este orden, dos posibilidades de suyo excluyentes: la designación del sucesor por parte

es que ellas podrían haber sido introducidas después por los redactores šīʿíes del *corpus* aviceniano, pero verdad es también que podrían ser originales, y no hay razones para suponer lo uno más bien que lo otro. En mi opinión, cabe considerar a Avicena —y no soy desde luego el primero en apuntarlo—, sea como un šīʿíta imāmí moderado, sea como un šīʿíta que habría disimulado su auténtica condición religiosa acogiéndose a la práctica de la *taqiyya,* ampliamente difundida entre los šīʿíes[27]. Aunque también podría haber ocurrido que hubiera sido al-Ǧūzǧānī el interesado en mantenerla en secreto. Creo sin embargo que, de esas tres posibilidades, la primera se aproxima más a la verdad, pues incluso allí donde el pensamiento aviceniano trasluce la influencia de ideas innegablemente šīʿítas —tercera serie de indicios—, el desarrollo de éstas es, hay que reconocerlo, muy personal. Con todo, lo más importante no es, a mi modo de ver, llegar a saber lo que Avicena fue, acerca de lo cual no podemos formular más que hipótesis bien que verosímiles, sino comprender lo que evidentemente no fue. Su

---

del mismo Profeta, según el uso šīʿíta, o su elección por una asamblea de notables, según el uso sunnita. La confrontación de tales pasajes, reproducidos todos ellos en la presente Selección de Textos, no puede sino suscitar graves dudas: ¿indica el orden de la enumeración incluida en el último de ellos las preferencias de Avicena?; ¿pero entonces por qué se cita también, a continuación de la primera, la segunda alternativa?; y si bastaba en cambio con ésta, ¿por qué mencionar la primera y por qué mencionarla, además, en primer lugar?; ¿hay que pensar que Avicena no tenía formado un juicio terminante sobre dicho asunto?; ¿pero entonces cómo conciliar tal suposición con las menciones antes referidas?

[27] Sobre todo en aquella época, en la que el šīʿísmo distaba de haber alcanzado aún, políticamente hablando, el reconocimiento que más tarde habría de obtener, a partir de la fundación del Estado ṣafawí, en el seno de la *umma* o comunidad islámica. La voz *taqiyya* (disimulo, aplicado aquí a las convicciones religiosas) proviene de la raíz *tqy,* a la que es inherente el significado de temer y/o guardarse de alguien o de algo, y nombra una práctica consensuada y muy habitual, en tiempos de adversidad, entre los šīʿítas.

probable šīʿísmo, de una parte, y, con mayor motivo aún, de otra, su condición de filósofo y librepensador, muestran la distancia existente, a la que he aludido ya, entre nuestro autor y el sunnismo de estricta observancia. Y esto es quizá lo esencial. Para comprender el alcance del avicenismo, sin duda, pero también para entender las críticas que el avicenismo suscitó en los círculos sunnitas, extensibles a la *falsafa* en su conjunto.

Pero prosigamos con la vida de Avicena y presentemos al lector sus escritos antes de analizar su contribución a la teología islámica y la posteridad alcanzada por su pensamiento.

Durante su infancia y juventud en Buḫārā, Avicena estudió al parecer aritmética, jurisprudencia islámica[28], filosofía y medicina. La lectura de al-Fārābī fue decisiva para él, pues sólo entonces llegó a comprender cabalmente, nos dice, el pensamiento de Aristóteles. Pero fueron sus conocimientos médicos los que le dieron fama tras curar de una dolencia al emir Nūḥ III b. Manṣūr, episodio que le abrió las puertas de la corte sāmānī, donde ejerció como miembro del equipo médico personal de éste. Allí, Avicena tuvo acceso, según él mismo cuenta —durante este y el siguiente período de su vida al-Ǧūzǧānī dice limitarse a transcribir el relato oído de labios de su maestro—, a una formidable biblioteca que sus enemigos le acusaron posteriormente de incendiar (ésta ardió en efecto) para así atribuirse sus contenidos. Fue también la época en la que escribió sus primeras obras filosóficas.

Hacia el año 389/999, después de que los turcos tomaran Buḫārā poniendo fin al gobierno de la dinastía sāmānī en la ciudad, Avicena se traslada apresuradamente a Ǧurǧānǧ, la capital del Ḫwārizm (actual Turkmenistán), donde nos asegura haber ejercido como jurisperito ḥanafī bajo la protección del visir del Šāh Abū l-ʿAbbās b. Ma'mūn. Pero bien pudiera ser que esa referencia a su hipotético sunnismo —la ḥana-

[28] Ténganse presentes, no obstante, las reservas aducidas líneas más abajo acerca de su condición de jurisperito.

fí es una de las escuelas jurídicas del Islam sunnita, bien que la más flexible, lo que es también significativo—, fuera en realidad interesada: su precipitado abandono de Buḫārā estuvo acompañado de la acusación de heterodoxia que sobre él y sobre su familia hicieron recaer los sunníes, y ante la inestabilidad política del momento, tal vez buscara Avicena, de ese modo —o en su defecto al-Ǧūzǧānī—, guardar al menos las apariencias. Comoquiera que sea, Avicena permaneció en Ǧurǧānǧ unos diez años. Y compuso allí sus primeras obras médicas.

El siguiente período en la vida del filósofo está marcado por una serie de viajes nuevamente precipitados hacia el oeste iraní cuyo inicio hay que datar hacia 399/1009. De Ǧurǧānǧ, Avicena pasó a Nasā', Bawārd, Ṭūs, Samanqān, Ǧarǧam y, finalmente, Ǧurǧān, ciudad situada al sudeste del Mar Caspio en la cual conoció a al-Ǧūzǧānī y en la que redactó asimismo —durante los aproximadamente tres años que residió allí— el primer libro de su reputado *Qānūn fī l-ṭibb (Canon de medicina)* y un interesante tratado de inspiración neoplatónica titulado *Al-mabda' wa l-ma'ād (El origen y el retorno)*. La razón más probable de tales viajes no fue otra quizá que la de huir de los territorios conquistados por Maḥmūd de Ġazna, cuyo número iba incrementándose a gran velocidad. Lejos de éste y de sus partidarios sunníes, Avicena buscó en Ǧurǧān una nueva corte en la que servir gracias a sus conocimientos médicos, pero las intrigas locales le obligaron a huir de dicha ciudad (su gobernador, con el que Avicena pretendía entrevistarse, fue aprisionado), a la cual regresó posteriormente para, no obstante, dirigirse a continuación a Rayy, donde obtuvo el favor de la regente būyí as-Sayyida, a cuyo hijo (diversas crónicas dan en recoger este epidosio) curó de una depresión. Situada a sólo diez kilómetros de la actual Tehrān, Rayy era una ciudad emblemática: había sido fortificada por Darío y, durante la época aqueménida, uno de los principales centros religiosos zoroastrianos; tras la conquista musulmana de Irán, el último rey sasánida se había despedido allí de sus dominios antes de

encaminarse hacia el exilio y de refugiarse en el Ḫurāsān; y en ella, los omeyas habían depuesto su poder en manos de los ʿabbāsíes. Era además la capital būyí. Y presentaba el atractivo de ser, en cierto modo, una ciudad acaso más segura que otras ante el irresistible avance de los ġaznawíes: la Sayyida los había desafiado haciéndoles notar el ridículo en el que podrían verse envueltos si se atrevían a combatir contra una mujer. Avicena (que permaneció apenas un año en Rayy) continuó escribiendo allí, entre otras obras, su *Qānūn fī l-ṭibb*. Pero no nos consta que ni en Ǧurǧān ni en Rayy ejerciera —como antaño en Ǧurǧāǧ, supuestamente— de jurisperito ḥanafí.

Hacia el año 406/1015, Avicena se establece primero en Qazwīn y después en Hamaḏān (al noreste de los Montes Zagros, no lejos de la frontera noroccidental de Irán) huyendo por enésima vez de las intrigas políticas (la Sayyida le retiró su favor tras una discusión relativa a la aplicación de las reglas de sucesión dinástica). Y en esta última ciudad es nombrado visir al servicio del emir Šams ad-Dawla, a quien acompañará como médico personal en sus expediciones militares contra Qirmīsīn y Tārum. Pero su quehacer médico resultó a lo que parece más convincente que su gestión administrativa —o bien su posición despertó envidias en la corte y recelos en el ejército—, y fue encarcelado. Posteriormente, fue restituido en el cargo. Al-Ǧūzǧānī, entre tanto, le insistió para que no descuidara su quehacer intelectual, proponiéndole comentar las obras de Aristóteles, a resultas de lo cual Avicena comenzó a redactar su *Šifāʾ*. Trabajaba sobre todo de noche, rodeado de algunos discípulos y sin que faltaran el vino y la música —cabe imaginar que quizá entre otros placeres, dada la información que al-Ǧūzǧānī nos suministra sobre su persona y hábitos— para amenizar las veladas, lo que no debió generarle demasiadas simpatías entre los šīʿítas más estrictos. Ciertas desavenencias cortesanas (el emir fue depuesto y él no aceptó la renovación de su cargo bajo la autoridad del nuevo) le llevaron entonces a mantener correspondencia con el a la sazón gobernador de

Iṣfahān, 'Alā' ad-Dawla, a quien posteriormente dedicaría Avicena un tratado filosófico en persa intitulado *Dāniš nāma-yi 'alā'ī (Libro de la sabiduría para 'Alā' [ad-Dawla])*, cuyo principal interés reside en ser el primer escrito filosófico compuesto en dicha lengua —y el único redactado en ella por Avicena— tras la islamización de Irán. Pero nuestro filósofo fue descubierto y, nuevamente, encarcelado. Durante su cautiverio compuso, entre otras obras, el primero de sus —hago mía la definición de H. Corbin— «relatos visionarios»: la *Risāla Ḥayy b. Yaqẓān (Relato de Ḥayy b. Yaqẓān)*. Logró sin embargo huir de la prisión en la que había sido confinado disfrazado con el hábito sufí y llegó así hasta Iṣfahān, donde fue recibido por 'Alā' ad-Dawla con todos los honores que cabe suponer.

Avicena fijó en Iṣfahān su residencia y fue, hasta su muerte en 428/1037, consejero, médico y amigo personal del emir 'Alā' ad-Dawla, a quien acompañó en sus reiteradas aunque no siempre exitosas campañas militares contra los ġaznawíes, los cuales tomaron en una ocasión Iṣfahān y saquearon su casa y su biblioteca —allí se perdió la mayor parte de su *Kitāb al inṣāf*, libro al que más adelante me referiré—. Y justamente en una de esas campañas contra la ciudad de Hamaḏān le sobrevino la muerte a causa de una fuerte dolencia intestinal. Fue enterrado en dicha ciudad, donde su sepultura puede aun hoy visitarse.

En Iṣfahān, ciudad de la que los gobernantes ṣafawíes, promulgadores del šī'ísmo como la religión oficial de Irán, hicieron su capital en el siglo x/xvi, Avicena terminó probablemente de redactar su *Šifā'* y compuso el resto de sus principales textos filosóficos, entre ellos el *An-naǧāt (La salvación)*, *Al-išārāt wa l-tanbīhāt (Las orientaciones y advertencias)* y el ya citado *Dāniš nāma-yi 'alā'ī*. En el conjunto de su obra pueden distinguirse diversas temáticas (libros filosóficos, médicos, relatos simbólicos, etc.) y, asimismo, diferentes estilos (obras enciclopédicas, tratados varios, composiciones literarias, etc.). Algunos de tales trabajos pudieron haber sido, al menos parcialmente, redacta-

dos por sus discípulos, pues su actividad docente en Iṣfahān fue al parecer muy notable[29]. Doy a continuación al lector una posible división entre otras[30] de sus escritos.

1. Textos filosóficos (incluidos, de entre los teológicos, los que responden a un interés en parte filosófico[31]): *Aš-šifā' (La curación); An-naǧāt (La salvación); Dāniš nāma-yi 'alā'ī (Libro de la sabiduría para 'Alā' [ad-Dawla]); Al-išārāt wa l-tanbīhāt (Las orientaciones y advertencias); Kitāb al-inṣāf (Libro del juicio ecuánime* o *imparcial); Kitāb al-hidāya (Libro de la recta dirección); Al-mabda' wa l-ma'ād (El origen y el retorno); Risāla fī aqsām al-'ulūm al-'aqliyya (Tratado sobre la división de las ciencias intelectivas); Manṭiq al-mašriqīyīn (Lógica de los orientales); Kitāb al-ḥudūd (Libro de las definiciones); 'Uyūn al-ḥikma (Las fuentes de la sabiduría); Al-aǧrām al-'ulwiyya (Los cuerpos celestes); Al-iksīr (El elixir); Al-mubāḥaṯāt (Discusiones varias); At-ta'liqāt (Notas varias); Risālat al-aḍḥawiyya fī l-ma'ād (Tratado sobre el retorno); Taḥṣīl as-sa'āda (La obtención de la felicidad); Al-aḫlāq (Ética); As-siyāsa (Política); Qaṣīdat al-muzdawiyya (Poema sobre la ciencia lógica).*

2. Textos gnósticos y teológicos[32]: *Al-qāḍa' wa l-qadar (Sobre el decreto divino y el destino [del hombre]); Sirr al-qadar (El secreto del destino [humano]); Risālat al-'aršiyya (Tratado sobre el Trono [divino]); Šarḥ sūrat al-iḫlāṣ (Comentario a la azora «La sinceridad»,* 113ª del sagrado *Qur'ān); Risāla fī iṯbāt an-nubuwwāt (Tratado sobre la manifestación de las profecías); Risāla Ḥayy b. Yaqẓān (Relato de Ḥayy b. Yaqẓān); Risālat aṭ-ṭayr (Relato del pájaro); Qiṣṣa salāmān wa absāl (Relato de Salāmān y*

---

[29] Es una sospecha extendida aunque, huelga decirlo, no fácilmente constatable. Sobre los discípulos de Avicena, véase el próximo epígrafe.

[30] Véase, por ejemplo, M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* Madrid, Alianza, ²1996, vol. 1, págs. 212-213.

[31] Cfr. *supra,* n. 21.

[32] Cfr. asimismo *supra,* n. 21.

Absāl); Iğālat ad-du'ā wa kayfiyyat az-ziyāra (Sobre la realización de la plegaria y el modo en que visitar las sepulturas); Aḏ-ḏikr (La invocación [de Dios]); Fī māhiyyat al-ḥuzn (Sobre la esencia de la aflicción); Risāla fī māhiyyat aṣ-ṣalāt (Tratado sobre la esencia de la oración); Risāla fī l-išq (Tratado sobre la esencia del amor [místico]); Risāla fī l-malā'ika (Tratado sobre los ángeles), Al-'ahd (El pacto); Qaṣīdat al-'ayniyya fī n-nafs (Poema sobre el alma, en 'ayn[33]).

3. Textos médicos: *Al-qānūn fī l-ṭibb (Canon de medicina); Adwiyyat al-qalbiyya (Los remedios cardíacos); Al-qūlanğ (Sobre el cólico); Urğūza fī l-ṭibb (Poema sobre la ciencia médica).*

Enumerados tales escritos, pasemos a ocuparnos de la teología aviceniana no sin antes señalar que, de entre las obras enciclopédicas que Avicena consagró al estudio de la filosofía, la primera fue el *Šifā'* y la última *Al-išārāt wa l-tanbīhāt;* y que es entre una y otra, así pues, donde es preciso situar *An-nağat* (especie de resumen del *Šifā'*) y el *Dāniš nāma-yi 'alā'ī* (resumen en persa de los dos anteriores).

La teología de Avicena y su posteridad

Avicena distingue en sus *Ilāhiyyāt* entre el objeto *(mawḍū')* y la finalidad *(maṭlūb)* de la teología[34], siendo así que lo que distingue a cada una de las ciencias teóricas en que se divide la filosofía (de la que la lógica es un instrumento preliminar dedicado a la clarificación de su discurso) es precisamente su objeto: lo inmóvil e inmaterial, que es también conocido de ese modo, en el caso de la propia teología, la cual constituye, por lo mismo, la primera de las ciencias filosóficas en cuanto al rango; lo que, no pudiendo

[33] Alusión al tipo de versificación.
[34] Cfr. *supra,* n. 1.

existir sin movimiento ni materia, es sin embargo concebido en términos inmóviles e inmateriales en el caso de la matemática; y, por último, lo que, por ser móvil y material, no puede conocerse a su vez sin tener en cuenta su movilidad y materialidad, de lo cual trata la física.

Al-Fārābī había mostrado ya en su *Maqāla fī aġrād al-ḥakim fī kull maqāla al-kitāb al-mawsūm bi-l-ḥurūf (Sobre los objetivos del filósofo en cada uno de los tratados que es conocido por [Libro de] las Letras*[35]*),* frente a la idea contraria defendida por al-Kindī —que no hizo, por otra parte, más que seguir la opinión de quienes, en el mundo griego, habían considerado que la metafísica aristotélica era ante todo teología—, que la filosofía primera del Estagirita se ocupaba sólo en uno de sus tramos (el Libro □ de la *Metafísica)* del estudio de la Divinidad, por lo que éste no podía quererse el objeto de dicha ciencia. Avicena dirá que el estudio de Dios en tanto que Causa Primera del ser —y no únicamente del movimiento, como afirmará posteriormente Averroes— es su *maṭlūb,* pero no su *mawḍū'*. Y es que, para Avicena, el principio de una ciencia —Dios lo es de la metafísica, y en rigor de la teología, en la medida en que es también el principio ontológico de todo cuanto es— no puede ser estudiado por ella a título de objeto, sino de meta o finalidad. El objeto o *mawḍū'* de la metafísica —a la que, no obstante, Avicena llama teología, por lo que cabe colegir que su posición es en este punto, amén de ambivalente y hasta cierto punto ambigua, intermedia entre la de al-Kindī y la de al-Fārābī[36]— no es otro que el ser o la existencia, y, más exactamente, el ente (el existente) en cuanto ente (en cuanto existente): *al-mawǧūd bimā huwa mawǧūd.* La meta-

---

[35] O sea, la *Metafísica* de Aristóteles, la numeración de cuyos Libros o partes es, recuérdese, alfabética (A, B, □...).

[36] Y no idéntica a la de este último, como más de un estudioso ha da en considerar sin prestar quizá al título otorgado por Avicena a su *Metafísica* la atención que él merece.

física —la teología— aviceniana es, así pues y antes que nada, ontología, y sólo subsidiariamente teología en sentido estricto, ya que el ser o la existencia *(wuğūd* en árabe) es lo primero que ella da por sentado *(musallam),* es decir, aquello que ella presupone, o que se impone a su estudio desde el comienzo como el punto de partida de éste, y cuyas modalidades o disposiciones *(aḥwāl)* ella investiga[37]. Y es ciencia primera en un doble sentido ontoteológico: en tanto que trata de lo que es primero en razón de su universalidad (el ser, la existencia), y en tanto que pone sus miras, a continuación, en lo que es primero en el orden del ser o de la existencia (Dios).

La orientación de fondo de la metafísica aviceniana —que despliega, apoyándose en la filosofía de Aristóteles, un estudio regional del ser, notando cuáles son sus diferentes sentidos y ámbitos de aplicación: el ser substancial y accidental, lo universal y lo particular, etc.— es a grandes rasgos, por otra parte, la misma que la de aquellos *falāsifa* —al-Kindī y sobre todo al-Fārābī— cuyo aristotelismo trasluce —a diferencia del de Averroes— la influencia del neoplatonismo

---

[37] Empleada en el Islam para traducir el termino griego *eînai,* el campo semántico que cubre en árabe la noción de *wuğūd* se ajusta francamente mal, con todo, al que corresponde a dicho término filosófico. La raíz *wğd,* de la que derivan a su vez, entre otras, las voces *wuğūd* (existencia) y *mawğūd* (existente), denota la idea de encontrar o hallar: conforme a esto, el *mawğūd* es lo que se deja encontrar por estar justamente ahí, y ese estar ahí del *mawğūd* es su *wuğūd,* es decir, su existencia; pero denota también, indistintamente, la idea de sentir o padecer (piénsese que *wağd* nombra en árabe la pasión), idea que no termina de casar, para ser exactos, con la de subsistencia en sí mismo y por sí mismo implícita a la raiz indoeuropea *h₁(e)s-* y sus derivados (entre ellos el verbo ser, *eînai* en griego, *hastī* en persa), pues lo que únicamente es por sí mismo ni siente ni padece, mientras que lo que es susceptible de sentir y padecer está expuesto al afuera y la exterioridad. Sería por lo tanto preferible, a mi juicio, traducir *wuğūd* por existencia (ésta no es nunca ajena a esa exposición), pero dado que Avicena piensa más en el ser al modo griego y persa que en el *wuğūd,* emplearé asimismo el término ser cuando parezca o resulte más oportuno.

(del cual trátase ya, diríase que casi en exclusiva, en los filósofos iraníes postavicenianos). ¿De qué se ocupa ella? *«Hay un consenso general entre los filósofos musulmanes* —escribe a este respecto Ch. Genequand— *sobre la existencia de dos ámbitos: el mundo material de la naturaleza, de las cosas sujetas a generación y corrupción, y un mundo inmaterial y separado»*[38], coronado a la vez lógica, epistemológica y ontológicamente por la idea de Dios —o mejor dicho, por una cierta idea del mismo, tal y como el lector podrá comprobar de inmediato—. Y *«uno de los principales problemas de la filosofía islámica* —añade— *ha consistido en determinar el tipo de relación que los vincula entre sí»*[39].

Semejante relación fue pensada por la mayoría de los *falāsifa* —exceptuando una vez más a Averroes— en tanto que emanación *(fayḍ);* concepto, éste, que, en parte al menos —en seguida se vera por qué y en qué grado—, viene a significar lo mismo que la noción de creación *(ibdā')* empleada por los teólogos musulmanes, pero en parte ya no —y esa segunda ambigüedad está presente también, desde luego, en la obra de Avicena—, dado que, en su mayoría, los *falāsifa* no hacen intervenir ninguna intención en la acción por la cual lo real proviene o emana de Dios (como no sea su eterno autointeligirse), y dado que no suponen ellos tampoco que haya un antes y un después temporal respecto de dicha acción. Avicena se mantiene fiel a esa idea, pero el vínculo así establecido entre ambos mundos (el sensible y el suprasensible) redunda en él —tanto más que en al-Fārābī, de quien Avicena toma el lenguaje, pero para quien Dios es, ante todo, el Primero de los seres— en una importante distinción ontoteológica que constituye, por sí misma, uno de los principios fundamentales de su metafísica.

Principio del ser de todo cuanto es, Dios es, para Avicena —que fue también el primero de los filósofos musulmanes

---

[38] Ch. Genequand, «Metaphysics», en S. H. Nasr y O. Leaman (eds.), ob. cit. *(supra,* n. 4), vol. II, pág. 787 (la traducción es mía).

[39] Ibíd., vol II, pág. 787.

que se interesó por demostrar su existencia, aduciendo, entre otros argumentos, que sería imposible admitir una serie causal infinita, o lo que es lo mismo, incorporando a la serie causal, al modo de Aristóteles en la *Física* un límite *(ṭaraf)* superior—, perfección, ipseidad, unidad, impenetrabilidad y autodeterminación. Pero es también y principalmente, en comparación con el resto de los entes (que son meramente posibles: *mumkināt),* el Ser Necesario *(wāǧib),* así como, por ello, el único en el que esencia y existencia (*māhiyya* y *wuǧūd*) coinciden en sentido estricto[40]. En el caso de los demás entes —que en cuanto meros posibles son necesariamente por otro: el Ser Necesario, que es en cambio por sí mismo—, la existencia se sobreañade a su esencia, esto es, se añade a la posibilidad de que sean esto o aquello, determinada por la esencia de cada uno, actualizándola. Dicho con otras palabras, Dios les confiere la existencia que, por sí mismos, no pueden alcanzar. Esto significa, en primer lugar, que la univocidad del ser, según la cual el ser es —en tanto que concepto máximamente universal— predicable a un tiempo del Ser necesario y de los seres meramente posibles, es en Avicena matizada en favor de una perspectiva puramente analógica que introduce una diferencia relevante en el seno de la atribución ontológica: aunque se diga de Dios y de sus criaturas que uno y otras son, se dice que son de manera distinta (aquél, necesariamente; éstas, en términos meramente posibles). E implica, en segundo lugar, que el límite existente entre el Ser Necesario y los seres posibles —que sólo son, en sentido fuerte, *a posteriori,* o sea, una vez que reciben de él la existencia—, es contemplado, de un lado, como un cierto hiato *(infikāk)* entre el acto de ser del principio creador y el de lo por él así principiado (o sea, entre el acto de ser de Dios y el de cuanto de él emana y a él debe su existencia), y,

---

[40] *Māhiyya* (pl. *māhiyyāt*) es una noción formada a partir de la pregunta *quid est?: mā huwa?* Denota pues, literalmente, la quididad de algo, es decir, lo que ese algo es; y por ello nombra también, para los *falāsifa,* la esencia *(ḏāt,ḥaqīqa)* en contraposición a la existencia.

de otro —simultáneamente—, como causa del retardo ontológico *(ta'aḫḫur)* que se da entre la esencia y la existencia de los seres posibles (los cuales son primeramente lo que son y únicamente después existen —tercera ambigüedad— al recibir la existencia del Ser Necesario).

Hay, en relación con esto último, quienes sostienen que la distinción aviceniana entre la esencia y la existencia obligaría a considerar accidental a la segunda. Y quienes, por el contrario, no lo creen así; en su opinión, la existencia sería un concomitante no necesario *(lawāḥiq)* de la esencia pero no un accidente *('araḍ)* suyo. Según se verá más adelante, Avicena emplea en sus *Ilāhiyyāt* como sinónimos las voces *lawāḥiq* y *'araḍ*, por lo que hay que inclinarse, creo, a favor de la primera opción. De no ser así y por lo demás, no podría entenderse el por qué de la actitud crítica con la que tanto Averroes, de un lado, como los filósofos iraníes postavicenianos —pienso sobre todo en Mullā Ṣadrā—, de otro, leyeron la metafísica de Avicena. Curiosamente, y aunque haciendo valer en su argumentación un razonamiento y unas premisas muy diferentes, al-Aš'arī había dirigido ya ese mismo reproche a los mu'tazilíes, lo que muestra la continuidad existente entre el *kalām* mu'tazilí y la *falsafa*[41]. Con todo, hay otra serie de cuestiones que merecen tanto más, llegados aquí, nuestra atención.

Recapitulemos sobre lo ya dicho. Avicena considera que el estudio de la Divinidad es no tanto el objeto cuanto la finalidad de la metafísica. Y, sin embargo, otorga a ésta el título de *Ilāhiyyāt*, identificando a continuación su estudio —al igual que Aristóteles— con el del ser *qua* ser. Ello establecido, piensa la procesión ontológica de lo real a partir de su primer principio —equiparando así causalidad y génesis, a la manera de los neoplatónicos— como una emanación. Pero, al mismo tiempo, no hay continuidad de esencia, para

---

[41] Véase a este respecto D. Gimaret, *La doctrine d'al-Aš'arī*, Paris, Cerf, 1990, págs. 29-ss.

él, entre dicho principio y lo principiado por éste. ¿Creación entonces? Tampoco, puesto que, en última instancia, lo que fluye desde ese primer principio fluye necesariamente a partir de él aun no siendo por sí mismo —es decir, con independencia de ese primer principio— más que posible. Y, para colmo, Avicena afirma que los seres posibles necesariamente emanados son antes de existir, a fin de salvaguardar con ello acaso la única diferencia susceptible de ser postulada entre seres que reciben el mismo nombre aunque distinto adjetivo. En resumen, a una ambigüedad sigue otra, y cada una viene formulada por la anterior.

Reparar única o prioritariamente en la que media entre el matizado aristotelismo de Avicena y su no menos matizado neoplatonismo —como hizo Averroes— equivaldría sin duda a destacar la menos significativa. A fin de cuentas, su estudio solamente preocupa a los filósofos. Las ambigüedades verdaderamente graves son las restantes. Aproximar en exceso ontología y teología supone, se quiera o no, abandonar el *Qur'ān* y la *sunna* en manos de la filosofía griega, o, en otras palabras, substituir aquéllos por ésta. Afirmar que la esencia de los seres posibles antecede a su existencia implica, además de incurrir en una contradicción, afirmar la eternidad del mundo, defendida por los filósofos griegos. Y, por si algo faltara, la relación entre Dios y sus criaturas es pensada por Avicena como una emanación necesaria: una emanación necesaria *sui generis,* quizá, pero que, para evitar arriesgar demasiado, plantea más problemas de los que resuelve. Pues hay, en estrecha conexión con la mencionada en último lugar, otra ambigüedad más en el pensamiento de Avicena, en virtud de la cual no acaba de saberse si Dios es un ente como los demás, sólo que más digno y eminente —tal y como parece—, o el puro acto de ser —como tal vez debería en buena lógica— de cuya existencia participarían éstos[42]. En Dios, en efecto, esencia y existencia coinciden,

[42] Esta será precisamente la postura de Mullā Ṣadrā. Sobre este

lo que equivale a decir que su esencia es solo existencia. ¿Es esa misma existencia la que reciben los seres posibles? En tal caso, Dios no sería sino su acto de ser, por más que se subraye que la existencia sería en ellos, a diferencia de la existencia necesaria considerada en sí misma (a diferencia de Dios), necesaria únicamente por la acción de su causa. Pero, a la vez, Avicena, que por lo general nombra a la existencia necesaria con el término *wāǧib al-wuǧūd* (es el nombre que ella recibe, por ejemplo, en las *Ilāhiyyāt),* la designa también (en *An-naǧāt)* en cuanto *mawǧūd al-muṭlaq:* ente absoluto. La diferencia ontológica entre el ser y el ente no rige pues aquí. De ahí que el Ser Necesario sea para Avicena, a un tiempo, la Existencia necesaria y un Ser (o lo que es lo mismo, un Ente) necesario, situado como tal muy por encima de los restantes entes, pero ente al fin y a cabo al igual que ellos. Nueva ambigüedad y nueva contradicción bajo las que late esta vez un espinoso problema capaz de desbaratar en este punto toda lógica argumentativa: si el *wāǧib al-wuǧūd* es en realidad un *mawǧūd,* ¿de qué existencia participaría éste para ser?, ¿hay que suponer que esa existencia sería anterior a dicho *mawǧūd* para poder ser por él participada?, y, en tal caso, ¿sería también ella un cierto *mawǧūd* que participaría a su vez de otra existencia, y así *ad infinitum?*

Aparte ya de tales ambigüedades, es preciso decir que Avicena adopta en sus *Ilāhiyyāt* un esquema emanativo análogo al de al-Fārābī y ciertos pensadores ismāʿīlíes[43]. Del

---

autor, véase mi estudio *Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī. La filosofía islámica y el problema del ser*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005.

[43] La obra de al-Fārābī y de Avicena es en efecto, como ha visto muy bien H. Corbin, contemporánea de la de los penadores ismāʿīlíes iranios Abū Ḥātim ar-Rāzī (m. 322/933), Abū Yaʿqūb as-Siǧistānī (m. *ca.* 360/972), Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (m. *ca.* 412/1021), Muʾayyad fī d-Dīn aš-Šīrāzī (m. 470/1077) y Nāṣir-i Ḫusraw (m. 471/1078), ausentes a menudo, pese a su notoriedad, de las historias generales de la filosofía islámica. Convendría estudiar comparativamente las aportaciones

Ser Necesario, sostiene el filósofo, emana (uno a partir del Uno y en términos intelectivos) un Primer Intelecto que contempla su Principio y que da lugar, por vía emanativa (e intelectiva, una vez más), a un Segundo Intelecto fruto de dicha contemplación. A su vez, el Primer Intelecto emanado contempla la necesidad que él tiene de su Principio, y de ese acto contemplativo surge el Alma motriz del Primer Cielo, cuyo Cuerpo correspondiente proviene de una tercera contemplación a la que se consagra también, en último lugar, el Primer Intelecto: la aprehensión, esta vez, de su pura posibilidad de ser, enteramente ficticia en realidad, al margen de su Principio. El mismo esquema ternario —característico, con leves variaciones, del neoplatonismo y de la gnosis— se repite de cielo en cielo, tríada tras tríada[44], hasta llegar al Décimo Intelecto, el cual, no teniendo fuerza ya para producir otra Inteligencia y otra Alma únicas (a mayor distancia, mayor debilidad también en el proceso), da lugar a una multitud de almas sobre las que él mismo proyectará —caso de que éstas se vuelvan hacia él recibiendo su iluminación— las formas del conocimiento —suministradas por él en cuanto formas ontológicas al mundo—, produciendo simultáneamente (en vez de un nuevo Cuerpo celeste, en

---

de unos y otros, ya que son muchos los temas en común pese a que sus doctrinas difieran por ser distintos también sus respectivos enfoques (por ejemplo, la noción de *fayḍ*, emanación, es substituida por al-Kirmānī por la noción de *inbi'āṯ*, manifestación). Casi todos ellos escribieron en árabe. Nāṣir-i Ḫusraw, en cambio, lo hizo en persa, lengua en la que también redactó algunos de sus trabajos Mu'ayyad aš-Šīrāzī.

[44] Cada pensamiento se objetiva y materializa, así pues, en una nueva entidad, o mejor, en una serie de entidades (intelectivas, anímicas, corporales) dependiendo de su naturaleza: pensando en su Principio inmediato, cada Intelecto alumbra otro; pensando en sí mismo en relación con dicho principio, genera un Alma; y pensándose a sí mismo independientemente de su principio (ficción que subraya tanto más su dependencia) origina un Cuerpo. Al-Kindī había definido ya a Dios en tanto que *'aql* (Inteligencia), trazando así el camino que habrían de recorrer después, entre otros, al-Fārābī y Avicena.

razón de la debilidad ya mencionada) la materia sublunar. Situado, así pues, en el plano más inferior del proceso emanativo, el mundo sublunar se regirá entonces —como en al-Fārābī— por los principios del hilemorfismo (materia y forma como constitutivos de los individuos o entes compuestos, distribuidos en diversos órdenes: el vegetal, el animal, el racional, etc.) y las restantes categorías de la ontología aristotélica (substancia, accidente, potencia, acto, etc.). Mientras que su actividad tendrá como meta para Avicena —que en esto no se separa tampoco de al-Fārābī—, directamente, la causa segunda (la Inteligencia) más próxima a él, e, indirectamente, a partir de ahí, la serie ascendente de tales causas: el motor de su movimiento será en efecto el Décimo Intelecto —al que la parte racional del hombre aspirará a unirse para alcanzar de ese modo una inmortalidad que en el al-Fārābī no puede considerarse todavía individual, pero sí en Avicena,—; a su vez, dicho Intelecto se moverá al ser movido por el Noveno —hacia el que él tenderá como tiende el deseo en pos de lo deseado—, y así sucesivamente. *Mabda'* y *ma'ād* (*proódos* y *epistrophé, exitus* y *reditus)* constituyen de tal suerte los dos movimientos complementarios —depurados aquí de la sobredeterminación trágica que revisten en el ismā'īlismo[45]— por los que todo emana de Dios y regresa finalmente a él.

Pero he aquí que —Plotino lo había formulado ya[46], y en el Islam se conocía un resumen libre de sus *Enéadas* atribuido a Aristóteles en calidad de obra independiente de éste[47]— lo que puede ser descrito en términos noéticos pue-

---

[45] Cfr. H. Corbin, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

[46] Cfr. I. Gómez de Liaño, *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo,* Madrid, Tecnos, 1992, págs. 173-213.

[47] Me refiero a la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, cuya ontología es sin embargo porfiriana, puesto que se dice allí que el Primer Principio es puro ser *(anniyya faqaṭ)* que, en cuanto tal, comunica el ser a todo cuan-

de serlo también en términos imaginativos; posibilidad, ésta, que —al contrario que a al-Fārābī— no parece haberle pasado desapercibida a Avicena. La ley de una única Imagen o de único Reflejo multiplicado de esfera en esfera e impreso en todas ellas preside efectivamente, si lo observamos con atención, el proceso emanativo. Tratemos de pensar por un momento no en cómo acontece éste, sino en qué significa. Mediante la emanación de la Primera Inteligencia, Dios no hace otra cosa que contemplarse y conocerse a sí mismo, para lo cual es indispensable su desdoblamiento en Sujeto y Objeto[48]: Dios se piensa y toma conciencia de sí convirtiéndose en el Objeto especular de un Sujeto (la Primera Inteligencia) que él mismo produce a tal fin *ad extra*, que contempla necesariamente a Dios como su Causa y que, de ese forma, genera una segunda autoconciencia que a su vez engendra una tercera... y así sucesivamente, según lo ya dicho. Cada Inteligencia es pues la Imagen exteriorizada de un acto contemplativo. Y las almas humanas emanadas del Décimo Intelecto, el último vestigio, fragmentado ya, de esa Imagen progresivamente reflejada de cielo en cielo; o, si se prefiere, los últimos —por cuanto más alejados— reflejos de esa sola Imagen, reflejos que, en cuanto tales, reciben y custodian su luz alumbradas por la que es su última expresión todavía unitaria: la Décima Inteligencia, hacia la que aspiran a retornar y hacia cuyo encuentro se elevan las almas que contemplan su Origen con nostalgia. De ahí el otro nombre que Avicena otorga en su *Risāla fī l-malā'ika*

---

to es, mientras que el Intelecto produce únicamente las formas. La postura de Avicena es deudora, así pues, tanto de al-Kindī como de Porfirio —al margen de lo mucho que el filósofo persa debe, como ya he indicado, a su inmediato predecesor en la historia de la *falsafa:* al-Fārābī.

[48] Al modo en que, cuando pensamos sobre nosotros mismos, una cosa es lo que pensamos y otra el pensamiento que revierte sobre lo así pensado. De inspiración claramente neoplatónica, esa dialéctica cognoscitiva para la que la autoconciencia implica una cierta dualidad, llegará, en la filosofía occidental, hasta Hegel (cfr. su filosofía del Espíritu).

—pero también, hasta cierto punto, en el *Šifā'*— a los Intelectos separados o emanados: no ya *'uqūl* (Inteligencias), sino *malā'ika* (Ángeles).

Desde antiguo, los persas han denominado ángeles, precisamente, a las teofanías por medio de las cuales la Divinidad da en mostrarse al alma y en ser conocida en tanto que visualizada por ella, pero también al doble celeste de ésta, a esa otra mitad suya que el alma debe esforzarse por alumbrar para reencontrar su Imagen, su rostro eterno, espejo de la Luz divina[49]. Las nupcias del hombre con el Entendimiento Agente —otro de los nombres, tomado por al-Fārābī y Avicena de la tradición peripatética, que recibe la Décima Inteligencia—, equivalen por tanto en Avicena a algo más que a alcanzar —como sucede en al-Fārābī— la plenitud del conocimiento que el Entendimiento Agente nos suministra acerca de las formas suprasensibles y, por medio de éstas, de los principios que rigen el universo: remiten al mismo tiempo al encuentro del alma con su Ángel[50]. La imāmología šī'íta, en la que, cualquiera que fuera su ulterior compromiso con la *šī'a,* Avicena fue educado, no enseña otra cosa: reencontrando su imagen en virtud de la creatividad de la imaginación, el alma se reencuentra a sí misma a la vez que a Dios por intermediación del Ángel del que ella es, a un tiempo, el testigo y la visión[51].

¿Significa esto que hay que prescindir de lo que Avicena expuso en sus *Ilāhiyyāt,* donde la denominación de Ángeles se aplica sólo de pasada a los Intelectos emanados, y ver en sus relatos visionarios y en su poema sobre el alma, que

---

[49] Véase para todo ello H. Corbin, *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del Irán mazdeísta al Irán chiíta,* Madrid, Siruela, 1996.

[50] Al que algunos gnósticos musulmanes darán en cambio el nombre de *insān al-kāmil* u Hombre Perfecto, identificando así la Décima Inteligencia, equiparada asimismo por los *falāsifa* y por ciertos pensadores šī'ítas al Ángel de la Revelación y al Imām, con el Adán Celeste.

[51] Véase sobre este particular H. Corbin, *Face de Dieu, face de l'Homme,* París, Flammarion, 1983.

parecen describir el itinerario seguido por ésta en pos de su doble celeste, su auténtica filosofía? Evidentemente no. Es más, nadie ha pretendido jamás tal cosa[52]. Pero tal vez sea preciso tomar en cuenta tales escritos sin reducirlos de antemano a una inofensiva transposición alegórica de lo que Avicena viene a afirmar en sus *Ilāhiyyāt.*

La tradición aviceniana oriental, de la que sólo gracias a la cuidadosa investigación llevada a cabo por H. Corbin comenzamos a saber algo, y que siempre ha visto en tales escritos algo más y algo distinto, en último término, a la filosofía del *Šifā'*, no puede ignorarse como si nunca hubiera existido. Y no es posible tampoco construir, de espaldas a ella, una imagen simplificadora del avicenismo heredera, pura y simplemente, de la forjada hace siglos por la escolástica latina medieval, la cual únicamente conoció una parte del *corpus* aviceniano. Por otra parte, en sus notas marginales a la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, Avicena defiende

---

[52] Parcialmente editados por A. Mehren entre 1889 y 1899, y hasta entonces desconocidos en Europa, los escritos simbólicos, místicos o visionarios de Avicena —definidos también, según las preferencias de los investigadores que se han ocupado de ellos, como esotéricos, proféticos, iluminativos y/o relativos al destino del hombre— han dado lugar a una amplia controversia, desde que H. Corbin llamara la atención sobre las implicaciones que aparentemente cabía extraer de ellos, en los círculos académicos occidentales. Distanciándose de H. Corbin, cuya valoración comparten no obstante, por lo general, los especialistas orientales en el estudio de la filosofía islámica, A.-M. Goichon considera que tales textos se contentan con trasladar a un lenguaje otro los contenidos de la filosofía peripatética de Avicena, atribuyéndoles por tanto un carácter puramente metafórico. Ésta misma opinión prevalece entre los estudiosos españoles. Mientras que autores como L. Massignon o J. Chaix-Ruy, entre otros, han analizado en sus trabajos otras vertientes de la que, por analogía con la de as-Suhrawardī, da en llamarse hoy, como ya he dicho, la «filosofía oriental» de Avicena. En mi libro *Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī. La filosofía islámica y el problema del* ser (cfr. *supra,* n. 42), he tratado ampliamente de las aportaciones al estudio del pensamiento aviceniano relacionadas con dicha polémica, por lo que me permito remitir nuevamente a él.

la inmortalidad del alma individual vinculando dicha defensa a la que sería, nos dice, su filosofía oriental *(mašriqī)*. ¿Aquella misma quizá que, en los fragmentos conservados del *Kitāb al-inṣāf,* Avicena da en contraponer a la de ciertos filósofos occidentales? Todo apunta a que hay que creerlo así. S. Pinès ha mostrado muy convincentemente, por lo demás, el sentido que la palabra «oriental» podía tener para un ḫurāsānī como Avicena frente a aquellos otros *falāsifa* —los filósofos peripatéticos de Baġdād— cuyo apego a la letra aristotélica es criticado por el propio Avicena en el prólogo a su *Manṭiq al-mašriqīyyīn.* Filósofos, éstos, para quienes Avicena da a entender asimismo, en dicho prólogo, haber compuesto en su juventud ciertas obras divulgativas. ¿El *Šifā'*? Quizá justamente el *Šifā',* entre otras, y, por lo tanto, las *Ilāhiyyāt*[53].

Pero esto no quiere decir, en modo alguno, que Avicena rompiera sin más con la *falsafa.* Lo que, antes bien, Avicena discutió de ésta hasta el extremo de emprender un camino no contemplado por ella, fue su respuesta al problema de la inmortalidad del alma, negada —en perfecta lógica aristotélica— por la mayoría de los *falāsifa.* Y es sin duda ese inconformismo ante la postura de éstos el que le llevó a explorar otras posibilidades teóricas y simbólicas en conso-

---

[53] Ya hemos visto que se trata de la primera de las enciclopedias filosóficas que redactó Avicena, respecto de la que *Al-išārāt wa l-tanbīhāt,* la última sin duda, incluye importantes innovaciones, como por ejemplo, el estudio de la espiritualidad (denominada *taṣawwuf* por los sunníes, e *'irfān* por los šī'íes) en su sección final, lo que demuestra que Avicena no se consideraba a sí mismo un simple *faylasūf.* Sabemos además que Avicena compuso la parte específicamente metafísica del *Šifā'* (o sea, las *Ilāhiyyāt)* durante su estancia en Hamaḏān, es decir, antes de trasladarse a Iṣfahān, donde escribió casi todas sus obras de madurez, en torno al año 415/1024. Bien pudiera ser entonces que al hablar de sus obras peripatéticas de juventud Avicena se estuviera refiriendo, precisamente, a las *Ilāhiyyāt* del *Šifā'.* Pretender, por lo tanto, que en ellas estaría la única filosofía verdadera de Avicena, resultaría, en puridad, tan precipitado como *naïf.*

nancia tanto con la educación šī'íta que había recibido en su juventud como con el platonismo que asumió luego en cuanto filósofo y la cultura persa en la que vivió inmerso. Pero sin necesidad de prescindir por ello de ciertos componentes aristotélicos que si bien no responden a esa inquietud de fondo, estructuran, no obstante, toda su filosofía. El término oriental, sinónimo en árabe de iluminativo, designa ese nuevo camino emprendido por Avicena y continuado en Oriente por as-Suhrawardī, quien reprocha empero a Avicena desconocer las fuentes específicamente iranias de esa filosofía oriental (teñidas de hermetismo en el caso del joven *ḥakīm* de Suhraward, ejecutado a la edad de 36 años en Alepo, a lo que parece, por orden de Saladino)[54].

¿Significa todo ello, paralelamente, que habría en Avicena, a diferencia por ejemplo de al-Fārābī y de Averroes, una cierta —como hoy diríamos— filosofía de la religión, en virtud de la cual nos encontraríamos al fin —y por primera vez en la historia de la *falsafa,* con la excepción quizá de al-Kindī— ante la obra de un pensador genuinamente musulmán? Sí y no. Sí —tal y como defienden los šī'ítas—, porque hay efectivamente en Avicena algo así como una filosofía de la religión que no está desde luego en al-Fārābī ni tampoco en Averroes. No, simultáneamente —como han acertado a ver en cambio los sunnitas—, porque no es en rigor el Islam, sino más bien una gnosis muy personal ela-

---

[54] As-Suhrawardī opera asimismo otras relevantes transformaciones en el pensamiento de Avicena: convierte el emanantismo aviceniano en una procesión de Luces *(anwār)* a partir de una Luz Suprema denominada por él Luz de luces *(nūr al-anwār);* añade al orden longitudinal *(ṭūlī)* de las Inteligencias emanadas otro latitudinal *('arḍī)* equivalente a las Luces o Ángeles de las especies; profundiza en el estudio del mundo de alma como istmo *(barzaḫ)* entre el mundo sensible y el inteligible; e identifica los términos *wuğūd* (ser, existencia) y *nūr* (luz) tansfigurando así la ontoteología aviceniana en una filosofía iluminativa u oriental *(išrāqī),* tomado aquí dicho adjetivo en un sentido ante todo metafísico (Oriente como el lugar de la aurora, es decir, del nacimiento de la luz sensible, imagen de la luz suprasensible).

borada a instancias de ciertas ideas šī'íes, neoplatónicas y probablemente también zoroastrianas, la que está en juego en él. Así, y aunque al término de las *Ilāhiyyāt* Avicena se ocupa brevemente de la profecía y de otras cuestiones afines, diríase que es más para cubrir el expediente que para otra cosa: sus nociones acerca del Islam son en efecto —lo he sugerido ya— demasiado generales (reconocimiento de la actividad profética, necesidad de las leyes, obediencia al califa, etc.) como para pensar lo contrario.

Dicho esto, examinemos por último cuál ha sido, tanto en Oriente como en Occidente, el legado del pensamiento aviceniano.

En el Islam, aparte de lo ya comentado a propósito de as-Suhrawardī y a propósito de los avicenianos iranios, a quienes me referiré a continuación con algún detalle, Avicena fue objeto de una doble e incisiva crítica. Tanto los sufíes como los teólogos aš'aríes cuestionaron duramente su obra, abortando en gran medida, de ese modo, su posible influencia. Los primeros desconfiaron de la importancia conferida por Avicena a la razón, extensible asimismo al resto de los *falāsifa,* que no gozaron sin embargo de la misma fama que éste; de ahí que la crítica a Avicena fuera, a menudo, el modelo de otra más amplia dirigida por los espirituales del Islam (salvedad hecha de los šī'ítas) contra la *falsafa.* Con todo, en los siglos VI/XII-VII/XIII Ibn al-'Arabī adoptará el lenguaje ontológico de Avicena imprimiéndole un nuevo cariz que recuerda en cierto modo la transformación de la ontoteología aviceniana operada por as-Suhrawardī : pensada por Ibn al-'Arabī en términos rigurosamente unívocos aunque en parte también asimétricos, la noción de *wuğūd* pasará a designar en él tanto a *Allāh* como a sus teofanías *(tağalliyāt),* con lo que el esquema emanativo de Avicena cederá paso a un enfoque sensiblemente distinto de las relaciones existentes entre Dios y el mundo. Por su parte, los teólogos aš'aríes, cuya desconfianza ante el racionalismo del filósofo persa no fue menor que la mostrada a este respecto por los sufíes, rechazaron una a una casi todas las principales

tesis de Avicena. Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111), el Algazel latino, discutió éstas en su *Tahāfut al-falāsifa (Destrucción de los filósofos)* tras haberlas expuesto en su *Maqāṣid al-falāsifa (Opiniones de los filósofos)* con la suficiente objetividad como para que en el mundo latino se le tuviera, paradójicamente, por un filósofo original[55]. El auge del aš'arismo representó a su vez el final de la filosofía aviceniana en la parte oriental del Islam sunnita, excepción hecha de Irán[56].

En al-Andalus, Ibn Ṭufayl (m. 580/1185), conocido como Abubacer (Abū Bakr) por los pensadores cristianos de la Edad Media, reelaboró algunas ideas avicenianas en su *Risāla Ḥayy b. Yaqẓān.* Pero esta obra, que llegaría a ser muy apreciada por los filósofos de la Ilustración gracias a la traducción latina realizada por E. Pococke en el siglo XVII (con un título muy propio de la época: *Philosophus autodidactus),* no logró suscitar en su tiempo un interés análogo al que despertaron las de Ibn Bāğğā (Avempace, m. 533/1138) y Averroes (m. 595/1198). El primero fue, amén de un filósofo tan notable como singular, el introductor de al-Fārābī en al-Andalus (quizá conocido ya por Ibn as-Sīd, m. 521/1127); el segundo, el mayor crítico que el pensamiento aviceniano encontró en el seno de la propia *falsafa.* Averroes, en efecto, reivindica la filosofía frente a las invectivas dirigidas contra ella por Algazel, pero sacrificando enteramente el sistema de Avicena por considerar que éste no se atiene a lo establecido por Aristóteles. En una palabra, la

---

[55] Algazel, cuyo aš'arismo fue no obstante moderado, enseñó en la *madrasa* Niẓāmiyya de Baġdād, fundada en 459/1068 por los silğuqíes para la defensa y la propagación del sunnismo. Averroes escribiría posteriormente contra él su célebre *Tahāfut at-tahāfut (Destrucción de la destrucción [de los filósofos]),* reivindicando en dicha obra la validez de la filosofía para el Islam.

[56] Como ya he señalado, el šī'ísmo se impuso oficialmente en Irán en el siglo X/XVI. Hasta entonces, no obstante el carácter pro-šī'íta de diferentes autores, hay que considerarlo sunní.

ontología no será para el filósofo y juez cordobés el camino que está obligada a surcar la teología, sino un camino errado y deudor del neoplatonismo: principio puramente referencial de la realidad —es decir, no constitutivo de génesis ontológica alguna—, Dios es identificado por Averroes con el motor inmóvil del Estagirita, el cual, más bien que crear (idea que subyace aún, en cierto sentido, al emanantismo de Avicena), mueve teleológicamente a todos los seres. Añadiré también que es en Averroes y no en Avicena en quien ponen hoy y por lo general sus miras, tras siglos y siglos de silencio filosófico (Averroes tampoco dejó escuela), los reformistas musulmanes[57]. Cabe entonces concluir que fue únicamente en el Oriente del mundo islámico, y en concreto en Irán, donde el pensamiento de Avicena, incluida su teología, alcanzó una cierta posteridad[58].

Conocemos, por otra parte, los nombres de algunos discípulos directos de Avicena: el ya citado al-Ğūzğānī (que tradujo al persa y comentó la *Risāla Ḥayy b. Yaqẓān*), Ḥusayn b. Zayla al-Iṣfahānī (que glosó en árabe dicho texto), Ma'ṣūmī (a quien Avicena dedicó su *Risāla fī l-'išq*), al-Kirmānī (con quien el filósofo tuvo, al parecer, reiterados desencuentros) y, sobre todo, el zoroastriano Bahmanyār b. Marzbān, autor de una importante obra todavía hoy inédita y entre cuyos discípulos destacó el filósofo Abū l-'Abbās al-Lukārī, cuyo discípulo Afḍal ad-Dīn al-Ğīlānī fue maestro de Ṣadr ad-Dīn aš-Šaraḫsī, que lo fue a su vez de Farīd ad-Dīn an-Nīšabūrī, del que fue discípulo Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī.

Astrónomo y filósofo de merecido renombre, Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (m. 671/1274) defendió a Avicena de los ataques de los teólogos sunnitas, y aunque no aportó ninguna

---

[57] Cfr. *v.g.* el libro ya citado *(supra, n.* 18) de M. A. Yabri.

[58] Como ya he indicado, este juicio no es aplicable a la obra médica de Avicena, difundida por todo el Islam y reconocida en él por unos y otros.

novedad a la ontoteología aviceniana, le debemos un extenso comentario sobre las *Išārāt* (en el que discute pormenorizadamente el del teólogo aš'arita Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī, m. 606/1209) y el habernos transmitido, en forma sumaria, uno de los relatos visionarios del filósofo de Afšana (la *Qiṣṣa salāmān wa absāl)*. La producción literaria de este pensador šī'íta próximo en su juventud al ismā'īlismo comprende una considerable cantidad de obras en árabe y algunas otras en persa, lengua que, con posterioridad a Avicena, fue ganando una posición cada vez más favorable en el seno de la filosofía iraní, pero sin llegar a eclipsar al árabe[59]. Su filosofía es esencialmente peripatética, aunque presenta también algunas influencias išrāqíes y otras que obligan a mencionar aquí a Abū l-Barakat al-Baġdādī, filósofo de origen judío que vivió durante el siglo VI/XII y que, tras distinguir entre una causa existenciadora (el Intelecto Agente) y varias causas perfeccionadoras del alma humana, descompuso el Décimo Intelecto de los avicenianos en una pluralidad de inteligencias latitudinales, en lo que cabe hallar cierta afinidad con as-Suhrawardī.

Entre los colaboradores, discípulos y corresponsales de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī, es preciso mencionar a Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī (m. 710/1311), Ğamāl ad-Dīn al-Ḥillī (m. 726/1326) y Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī (m. 673/1274). Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī fue uno de los pensadores más afamados de su época; matemático, astrónomo y filósofo aviceniano e išrāqí, redactó una voluminosa enciclopedia filosófica en persa y alentó a un discípulo suyo a contrastar las glosas respectivas de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī y de Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī a las *Išārāt* de Avicena. Conocido entre sus seguidores como

---

[59] Hay no obstante excepciones, es decir, filósofos que prefirieron expresar en dicha lengua sus ideas. Afḍal ad-Dīn al-Kāšānī (*ca.* 610/1212-1213), filósofo, poeta y autor de una obra enteramente en persa en la que confluyen el hermetismo y la *falsafa* aviceniana, es quizá una de las más significativas.

ʿAllāma Ḥillī, Ğamāl ad-Dīn al-Ḥillī fue, por su parte, un teólogo šīʿíta versado en el estudio de la filosofía; escribió una obra sobre las *Išārāt* y otra sobre el *Šifāʾ*. En cuanto a Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī, discípulo y continuador de la gnosis de Ibn al-ʿArabī, cuya escuela al-Qūnawī dirigió tras la muerte de éste, en su obra convergen, además de ésta última, la filosofía aviceniana y la sabiduría iluminativa de as-Suhrawardī.

Pero el destino del avicenismo no quedó únicamente circunscrito en las tierras orientales del Islam al círculo de Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī (siglos VII/XIII y VIII/XIV). En el siglo IX/XV y la primera mitad del X/XVI, volvemos a encontrar a una serie de pensadores šīʿítas interesados en la filosofía de Avicena y, simultáneamente, en los textos del propio Ḫwāğa Naṣīr, nombre con el que aṭ-Ṭūsī es conocido en Irán. Es por ejemplo el caso de Ṣadr ad-Dīn ad-Daštakī (m. 903/1497) y Ġiyāṯ ad-Dīn aš-Šīrāzī (m. 940/1533 ó 949/1542). Discípulo de éste último, Šams ad-Dīn al-Ḫafarī (m. 935/1528 ó 957/1550) compuso una obra sobre la parte metafísica del *Šifāʾ*. Pero fue sobre todo en la Iṣfahān ṣafawí, durante la segunda mitad del siglo X/XVI y la primera del XI/XVII, donde el pensamiento de Avicena alcanzó una mayor y más duradera repercusión, gracias entre otros a Muḥammad Bāqir al-Astarābādī (m. 1040/1631-1632), más conocido como Mīr Dāmād. Su discípulo Ṣadr ad-Dīn aš-Šīrāzī (Mullā Ṣadrā), a quien he tenido ocasión de referirme ya, reestructuró críticamente la ontoteología aviceniana, algunas de cuyas categorías conservó sin embargo, sirviéndose a un tiempo de la gnosis de Ibn al-ʿArabī y de la filosofía išrāqí. La filosofía de Mullā Ṣadrā, considerada por muchos šīʿítas como la suma de toda la tradición filosófica del Islam, incluida la *falsafa,* ha ejercido una influencia sin igual entre los pensadores iraníes de los últimos cuatro siglos. Y ha sido también, indirectamente, una de las principales vías de transmisión del avicenismo pese a haber tenido, como es lógico, sus detractores.

En fin, durante la segunda mitad del siglo XI/XVII y los dos siglos siguientes, el pensamiento de Avicena continuó

siendo estudiado en los ambientes filosóficos tradicionales de Irán. Mientras que en el siglo pasado, el desarrollo de la historiografía filosófica y de la filosofía comparada contribuyó a dotar a dicho estudio del indispensable rigor científico. Puede decirse, así pues, que la filosofía aviceniana siempre ha estado ahí para los iraníes. Y que tanto sus certezas como sus eventuales titubeos han inspirado las páginas de obras muy diversas e igualmente numerosas. El contraste con lo ocurrido en el mundo árabe es más que elocuente, así como también el carácter šī'íta de casi todos los avicenianos iranios, de entre los cuales únicamente as-Suhrawardī y Mullā Ṣadrā, no obstante, introducen novedades de alguna relevancia en la teología de Avicena.

Entre tanto, ¿qué aconteció en el Occidente europeo con la teología de Avicena?, se preguntará el lector. He ahí una historia otra —pues otras son sus coordenadas se mire como se mire— que útil será resumir siquiera en unas pocas líneas.

Las primeras traducciones latinas de Avicena vieron la luz en torno al año 1150, tal vez algo antes. Y, durante los cien siguientes —hacia 1250 la obra de Averroes reemplazó el interés suscitado en la Cristiandad por los escritos del filósofo persa—, su influencia fue considerable, gracias sobre todo al *Šifā'*, en la teología escolástica, principalmente, durante la primera mitad del siglo XIII. Pero hay que distinguir dos corrientes. La primera, denominada por E. Gilson «agustinismo avicenizante», trató de aproximar la filosofía de Avicena —según la cual el Entendimiento Agente suministra al intelecto humano las formas inteligibles— a la teoría agustiniana de la iluminación —para la que es el propio Dios quien confiere la verdad, en este caso, a los juicios formulados por el entendimiento humano—. El emanantismo y el importante papel otorgado por el filósofo de Afšana al Ángel/Entendimiento Agente —papel a un tiempo demiúrgico, gnoseológico y soteriológico— fueron en cambio silenciados, cuando no abiertamente combatidos, por los defensores de esta línea de pensamiento, que buscó reconciliar el pensamiento aviceniano —por medio del cual

la Europa medieval latina entraba en contacto, por vez primera, con la filosofía de Aristóteles[60]— con la ortodoxia cristiana. Su mejor y más beligerante exponente fue Guillermo de Auvernia (m. 1249), que elaboró, no obstante, una ontología de índole aviceniana, distinguiendo entre el ser necesario y posible, la esencia y la existencia. Pero ciertos rasgos de ese mismo agustinismo avicenizante aparecen asimismo, entreverados con otros algo más arriesgados en ocasiones, en varios otros autores pertenecientes casi todos a la escuela franciscana, *v.g.* Alejandro de Hales (m. 1245), Juan de la Rochelle (m. 1245), Roberto Grosseteste (m. 1253), Buenaventura de Bagnoregio (m. 1274), Juan Peckham (m. 1292), Rogerio Bacon (m. 1294), Rogerio Marston (m. 1303), Ricardo de Mediavilla (m. *ca.* 1307) y el propio Duns Escoto (m. 1308). Frente a dicha corriente está, en segundo lugar, la calificada por R. de Vaux de «avicenismo latino» —otros autores prefieren asignarle el adjetivo, a decir verdad impropio, de «heterodoxo»—. Aquí, en cambio, nada se corrige de la psicología y la angelología avicenianas, sino que ambas son asumidas, diríase, íntegramente. El *De anima* atribuido a Domingo Gundisalvo (primer traductor de Avicena al latín, m. *ca.* 1181), el anónimo *De Intelligentiis* y otro breve tratado de inspiración gnóstica editado por M.-T. d'Alverny a mediados del pasado siglo, dan buena prueba de ello. Con todo, fueron muchos y muy diversos los autores medievales permeables a la influencia de Avicena, que alcanzó incluso a miembros destacados de la escuela dominicana como Rolando de Cremona (m. *ca.* 1259), Alberto Magno (m. 1280) y el mismo Tomás de Aquino (m. 1274). Ninguno aceptó por entero la filosofía de Avicena, sino que todos ellos se contentaron con hacer suyas tales o cuales doctrinas desligándolas del sistema construido por el filósofo persa. Pero la presencia de éste en

[60] Cuyos textos fueron incluidos en los programas de estudios de la Universidad de París, a título oficial, en 1255.

la Europa medieval es incuestionable por más que se viera limitada, en todo momento, a la traducción y al estudio del *Šifā'*. Y así como en el Islam as-Suhrawardī y Mullā Ṣadrā trazaron sendas líneas de pensamiento innovadoras apoyándose parcialmente en la filosofía de Avicena, Tomás de Aquino y Duns Escoto se sirvieron en parte de ella para abrir nuevos caminos al pensamiento en el marco de la Cristiandad. Sólo que mientras que en el caso de as-Suhrawardī y Mullā Ṣadrā fue directamente la teología de Avicena, sometida a una revisión crítica por ellos, la que alentó dicha empresa, Tomás de Aquino y Duns Escoto se centraron más bien en transformar ciertos aspectos de su ontología.

La pena es que haya aún en nuestros días estudiosos que consideren que basta con leer el *Šifā'* para comprender a Avicena. Y que ante los dos principales hechos motivados por la recepción de su pensamiento en la *dār al-Islam:* el cuestionamiento aš'arita de sus premisas y objetivos, de un lado, y, de otro, su prolongación en clave šī'íta e iluminativa, piensen que ni uno ni otro merecen ser tenidos en cuenta. Confío en que, a su modo, las páginas precedentes habrán servido al menos para poner de manifiesto lo contrario.

La presente selección de textos

Las *Ilāhiyyāt* de Avicena comprenden un total de 10 libros *(maqālāt)* divididos a su vez en capítulos *(fuṣūl)*. O lo que es lo mismo, unas 450 páginas el texto árabe original en su edición de 1960, aproximadamente el doble en castellano. La presente Selección de Textos recoge pasajes pertenecientes a los libros I, VI, VIII, IX y X, que son aquellos en los cuales Avicena expone los fundamentos de su teología. Como ya he dicho, he tenido en todo momento en cuenta a la hora de traducir tales pasajes las versiones alemana, francesa e italiana de M. Horten, G. C. Anawati y O. Lizzini (principalmente la segunda, que me parece asimismo, en

cierto sentido, la más completa desde un punto de vista filosófico, didáctico y filológico), así como también la versión parcial en castellano debida a M. Cruz Hernández. Y ante todo la edición crítica de M. Y. Mūsā, S. Dunyā y S. Zāyid con vistas a determinar su contenido exacto, su complejo vocabulario y, en fin, la resolución de posibles ambigüedades tanto conceptuales como estilísticas.

Aparte de las observaciones en que abundan las notas, brindo al lector entre paréntesis rectos ([]) ciertas paráfrasis explicativas útiles, creo, para la mejor comprensión del texto. El léxico preliminar con el que conviene familiarizarse durante la lectura, entre paréntesis (()). Y entre barras (//), la paginación del texto editado por M.Y. Mūsā, S. Dunyā y S. Zāyid. Los pasajes suprimidos, es decir, descartados de la presente Selección de Textos, aparecen indicados con puntos suspensivos ([...]). Y aunque, como ya he señalado, me limito a recoger pasajes de los libros I, VI, VIII, IX y X (aquellos, en concreto, que he estimado más significativos para entender los principios fundamentales de la teología aviceniana y sus pautas argumentativas), reproduzco asimismo, no obstante, los títulos de los restantes libros y de sus correspondientes capítulos.

Criterio empleado para la transliteración del árabe

La transliteración de una lengua escrita con caracteres no latinos a otra escrita con éstos presenta lógicamente múltiples dificultades. El criterio para fijar tales o cuales correspondencias entre ellas sólo puede ser, en principio, fonético. Pero la diversidad de fonemas propios de cada lengua exige introducir, a la hora de transliterar los grafemas de una a otra —los cuales representan sobre el papel las posibilidades fonéticas características de cada una—, determinados signos diacríticos. El estudio pormenorizado de cuáles conviene emplear en cada caso ha terminado por convertir a la transliteración en una modalidad irrenunciable de las disciplinas

filológicas particulares. Con todo, la variedad de enfoques posibles ha impedido —el árabe no es el único caso— alcanzar una norma unívoca. Por mi parte, he optado por emplear el sistema de transliteración del árabe más difundido en los medios académicos, llamado también «internacional»[61], cuyas pautas doy a continuación. No obstante, para facilitar al lector la consulta de aquellas obras que puedan hacer uso de otros sistemas, brindo entre paréntesis las alternativas más frecuentes. Consonantes: *', b, t, ṯ (th), ǧ (j, ŷ), , ḥ (kh, j), d, ḏ (dh), r, z, s, š (sh), ṣ, ḍ, ṭ, ẓ, ', ġ (gh, g), f, q, k, l, m, n, w, h, y.* Vocales: *ā (â), ī (î), ū (û)* (largas); *a, i, u* (breves). Diptongos: *ay, aww, iyy (îy), uww. Hamza* inicial no se transcribe *(')*. *Tā' marbūṭa: -a* en estado absoluto *(ah), -at* en estado constructo. Artículo: *al-* salvo ante solares. *Alif maqṣūra: ā (à).*

[61] Cfr. F. M. Pareja Casanas y L. Herthleng, *Islamologie,* Beirut, Imprimerie Catholique, 1957-1963, págs. 8-10.

This page intentionally left blank

BIBLIOGRAFÍA

This page intentionally left blank

Ediciones y traducciones

Avicena, *Sobre Metafísica,* versión y comentarios de M. Cruz Hernández, Madrid, Revista de Occidente, 1950.

— *Metafísica. La scienze delle cose divine (al-Ilāhiyyāt) dal Libro della guarigione (Kitāb al-Šifā'),* edición del texto árabe, prefacio y revisión del texto latino de P. Porro, traducción de O. Lizzini, Milán, Bompiani, 2002.

Avicenne, *La Métaphysique du Šifā',* 2 vols., introducción, traducción y notas de G. C. Anawati, París, J. Vrin, 1978-1985.

Die Metaphysik Avicennas: das Buch der Genesung der Seele, introducción, traducción y notas de M. Horten, Leipzig, 1907.

IBN SĪNĀ, *Aš-Šifā. Ilāhiyyāt,* 2 vols., ed. de M. Y. Mūsā, S. Dunyā y S. Zāyid, El Cairo, Organisation Générale des Imprimeries Gouvernamentales, 1380/1960.

Estudios

Afnan, S. F., *Philosophical Terminology in Arabic and Persian,* Leiden, J. Brill, 1964.

— *El pensamiento de Avicena,* México, F.C.E., 1965.

Alverny, M.-Th. d', *Avicenne en Occident,* colección de artículos reunidos en homenaje a la autora, París, J. Vrin, 1993.

Amir-Moezzi, M. A. y Jambet, Ch., *Qu'est-ce que le šī'isme?,* París, Fayard, 2002.

Anawati, G. C., *Mu'allafāt Ibn Sīnā. Essai de bibliographie avicennienne,* El Cairo, Direction Culturelle de la Ligue Arabe/Dār al-Ma'ārif, 1369/1950.

— *Études de philosophie musulmane,* París, J. Vrin, 1974.

Antón Pacheco, J.A., *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro,* Barcelona, Symbolos, 1988.

Arberry, A. J., *Avicenna on Theology,* Londres, J. Murray, 1951.

ARNÁLDEZ, R., *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue. Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane,* París, J. Vrin, 1956.
— *Trois messagers pour un seul Dieu,* París, Albin Michel, 1983.
ARMSTRONG, A. H. (ed.), *The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
BADAWI, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, París, 1968.
— *Histoire de la philosophie en Islam,* 2 vols., París, J. Vrin, 1972.
BAFFIONI, C., *Storia della filosofia islamica,* Milán, A. Mondadori, 1991.
BOER, T. J. de, *Geschichte der Philosophie im Islam,* Stuttgart, Frommanns, 1901.
BREHIER, *La filosofía en la Edad Media,* México, UTEHA, 1959.
BRENTJES, B., (ed.), *Avicenna, Ibn Sīnā, 980-1036,* 2 vols., Halle, M. Luther Universität, 1980.
CAHEN, C., *El Islam,* 2 vols., México/Madrid, Siglo XXI, 1992.
CHACHINE, O., *Ontologie et théologie chez Avicenne,* París, 1962.
CORBIN, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques,* 4 vols., París, Gallimard, 1971-1972.
— *Face de Dieu, face de l'Homme,* París, Flammarion, 1983.
— *Philosophie iranien et philosophie comparée,* París, Buchet/Chastel, 1985.
— *L'Iran et la philosophie,* París, Fayard, 1990.
— *Historia de la filosofía islámica,* Madrid, Trotta, 1994.
— *Avicena y el relato visionario,* Barcelona , Paidós, 1995.
— *Cuerpo espiritual y Tierra celeste. Del irán mazdeísta al Irán chiíta,* Madrid, Siruela, 1996.
— *Tiempo cíclico y gnosis ismailí,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
— *La paradoja del monoteísmo,* Madrid, Trotta, 2003.
CRUZ HERNÀNDEZ, M., *La Metafísica de Avicena,* Granada, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1949.
— *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* 3 vols., Madrid, Alianza, [2]1996.
— *La vida de Avicena como introducción a su filosofía,* Salamanca, Anthema, 1998.
DRUART, Th.-A., *Arabic Philosophy and the West*, Washington, Georgetown University Press, 1988.

ELAMRANI-JAMAL, A., *Logique aristotélicienne et grammaire arabe. Étude et documents,* París, J. Vrin, 1983.
FAKHRY, M., *A History of Islamic Philosophy,* Nueva York, Columbia University Press, ²1983.
GARDET, L., *La pensée religieuse d'Avicenne,* París, J. Vrin, 1951.
— *La connaisance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques,* El Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1952.
— y ANAWATI, M.-M., *Introduction à la théologie musulmane. Essai de théologie comparée,* prólogo de L. Massignon, París, J. Vrin, 1948.
GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV,* 2 vols., Madrid, Gredos, 1958.
— *El ser y los filósofos,* Pamplona, EUNSA, 1979.
GIMARET, D., *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique,* París, Cerf, 1988.
— *La doctrine d'al-Aš'arī,* París, Cerf, 1990.
— *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens,* París, Cerf, 1997.
GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā,* París, Desclée de Brouwer, 1937.
— *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā,* París, J. Vrin, 1938.
— *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale,* París, A. Maisonneuve, 1944.
GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam,* París, F. Alcan, 1920.
GÓMEZ DE LIAÑO, I., *El idioma de la imaginación. Ensayos sobre la memoria, la imaginación y el tiempo,* Madrid, Tecnos, 1992.
GOODMAN, L. E., *Avicenna,* Londres/Nueva York, Routledge, 1992.
GRUNEBAUM, G. von, *Classical Islam: A History (600-1258),* Londres, G. Allen & Unwin, 1970.
GUTAS, D., *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna's Philosophical Works,* Leiden, J. Brill, 1988.
— *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'abbāsid Society (2nd-4th/8th-10th centuries),* Londres/Nueva York, Routledge, 1998.

HEATH, P., *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, Pittsburg, University of Pennsylvania Press, 1992.
HORTEN, M., *Die philosophische Probleme der spekulativen Theologie im Islam*, Bonn, 1910.
— *Die philosophische Systeme der spekulativen Theologen im Islam*, Bonn, 1912.
— *Die Philosophie des Islam*, Múnich, E. Reinhardt, 1924.
IQBAL, M., *The Development of Metaphysics in Persia*, Londres, Luzae & Co., 1908.
JANSSENS, J. L., *An annotated Bibliography of Ibn Sīnā (1970-1989)*, Lovaina, University Press, 1991.
— *An annotated Bibliography of Ibn Sīnā. First Supplement (1990-1994)*, Lovaina-la-Nueva, FIDEM, 1999.
JANSSENS, J. L. y SMET D. de (eds.), Avicenna and his Heritage, Lovaina, Leuven University Press, 2002.
JOURDAIN, A., *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaries grecques ou arabes employés par les docteurs scolastiques*, París, Joubert, 1843.
JUYNBOLL, G. H. A., *Studies on the Origins and Uses of Islamic Ḥadīṯ*, Hampshire, Variorum, 1996.
LAOUST, H., *Comment definir le sunnisme et le chiisme*, París, P. Geuthner, 1985.
LEAMAN, O., *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
LEWIS, B., *Los árabes en la historia*, Barcelona, Edhasa, 1996.
MASSIGNON, L., *Parole donnée. Précédé d'Entretiens avec Vincent-Mansour Monteil*, París, Seuil, ³1983.
— *Les trois prières d'Abraham*, París, Cerf, 1997.
MEYNET, R.; POUZET, L.; FAROUKI, N. y SINNO, A., *Rhétorique sémitique. Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Beirut/París, Institut d'Études Islamo-Chrétiens/Cerf, 1998.
MICHOT, J., *La destine de l'home selon Avicenne*, Lovaina, Peeters, 1986.
MONTGOMERY, W., *Islamic Philosophy and Theology. An Extended Survey*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1985.
MOREWEDGE, P. (ed.), *Islamic Philosophical Theology*, Albany, Suny Press, 1979.
— *Philosophies of Existence Ancient and Medieval*, Nueva York, Fordham University Press, 1982.

MOREWEDGE, P. (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought,* Albany, State University of New York Press, 1992.
MOUBARAC, Y., *Abraham dans le Coran,* París, J. Vrin, 1958.
MURALT, A. de, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale: analogie, causalité, participation,* París, J. Vrin, 1995.
NASR, S. H., *The Islamic Intellectual Tradition in Persia,* Londres, Curzon, 1996.
— y LEAMAN, O. (eds.), *History of Islamic Philosophy,* 2 vols., Londres/Nueva York, Routledge, 1996.
NETTON, I. R., *Allāh Transcendent. Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology,* Londres/Nueva York, Routledge, 1989.
PETERS, F. E., *Aristotle and the Arabs. The Aristotelian Tradition in Islam,* Nueva York, State of New York University Press, 1968.
QUADRI, G., *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale dès ses origines à Averroës,* París, Payot, 1947.
RAMÓN GUERRERO, *Avicena (ca. 980-1037),* Madrid, Ediciones del Orto, 1994.
— *Filosofías árabe y judía,* Madrid, Síntesis, 2001.
ROSENTHAL, F., *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam,* Leiden, J. Brill, 1970.
SALIBA, J., *Étude sur la Métaphysique d'Avicenne*, París, PUF, 1926.
SCHMÖLDERS, A., *Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes,* París, F. Didot, 1842.
SCHOEPS, H.-J., *El judeocristianismo. Formación de grupos y luchas intestinas en la Cristiandad primitiva,* Alcoy, Marfil, 1970.
SEGOVIA, C. A., *Ṣadr ad-Dīn Šīrāzī. La filosofía islámica y el problema del ser,* Granada, Editorial Universidad de Granada, 2005.
SHEHADI, F., *Metaphysics in Islamic Philosophy,* Delmar, Caravan Books, 1982.
SORABJI, R. (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence,* Ithaca, Cornell University Press, 1990.
SOURDEL, D. J., *La civilisation de l'Islam classique*, París, Arthaud, 1968.

Sucasas, A., *El rostro y el texto. La unidad de ética y hermenéutica,* Barcelona, Anthropos, 2001.
Vaux, C. de, *Avicenne,* París, F. Alcan, 1900.
— *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII-XIII siècles,* París, J. Vrin, 1934.
Walzer, R., *L'éveil de la philosophie islamique,* París, P. Geuthner, 1971.
Watt, W. M., *Islamic Phylosophy and Theology,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1962.
— *The Formative Period of Islamic Thought,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1973.
Wensinck, A. J., *The Muslim Creed, its Genesis and Historical Development,* Cambridge, Cambridge University Press, 1932.
— *La pensée de Gazālī,* París, A. Maisonneuve, 1940.
— *Mu ammad and the Jews of Medina,* con un excurso sobre la Constitución de Medina de J. Wellhausen, edición y traducción de W. Behn, Friburgo, K. Schwarz, 1975;
Yabri, M. A., *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas,* Madrid, Trotta, 2001.

CRONOLOGÍA

This page intentionally left blank

945
— Los persas būyíes (šī'íes) toman Bagdad e imponen su tutela sobre el califato 'abbāsida.

950
— Muere el filósofo al-Fārābī (Alfarabí).

960
— Condado de Castilla.

961
— Muere 'Abd ar-Raḥmān (Abderramán) III an-Nāṣir, primer califa omeya de al-Andalus.

962
— Otón I, emperador.

967
— Gerberto de Aurillac toma contacto con la ciencia árabe en el obispado de Vich y fundan el Cairo.

969
— Los fāṭimíes (šī'íes ismā'ílíes) conquistan Egipto.

970
— Los turcos silğuqíes (sunníes) penetran desde el Este en los territorios del califato ʿabbāsida.

972
— Muere el filósofo ismāʿīlí Abū Yaʿqūb as-Siğistānī.

973
— Otón II, emperador.

980
— *Nace Ibn Sīnā (Avicena).*

980
— Los daneses conquistan Inglaterra.

983
— Otón III, emperador.

984
— Muere Roswitha de Gandersheim.

985
— Al-Manṣūr (Almanzor) saquea Barcelona.

985
— Saqueo de Barcelona por al-Manṣūr (Almanzor).

994
— Nace el jurista, ensayista y poeta cordobés Ibn Ḥazm (Abenhazam).

997
— Maḥmūd al-Ġaznawī gobierna en Irán oriental, desde donde extenderá sus conquistas hacia el Irán central y la India tratando de restablecer la ortodoxia sunnita en los territorios del califato ʿabbāsida.

987
— Hugo Capeto, rey de Francia.

994
— Glosario latino-inglés de Aelfrico.

995
— Nace Guido d'Arezzo.

999
— Gerberto de Aurillac, papa (Silvestre II).

1000
— Reino de Polonia.

1002
— Muere Al-Manṣūr (Almanzor).

1003
— Muere Gerberto de Aurillac (Silvestre II).

1007
— Nace Pedro Damián.

1008
— Esplendor cultural de la abadía de Ripoll.

1010
— Escuela médica de Salerno.

1015
— Pérdida de Cerdeña.

1015
— Los musulmanes son expulsados de Cerdeña.

1019
— Canuto el Grande, rey de Dinamarca e Inglaterra.

1020
— Muere el poeta persa Firdawsī.

1020
— Notación musical de Guido d'Arezzo.

DAR AL-ISLĀM

1021

— Muere el filósofo ismā'īlí Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī. Nace el poeta y filósofo judío Ibn Gabirol (Avicebrón).

1031

— Fin del califato omeya cordobés y comienzo de los reinos de taifas en al-Andalus.

1037

— *Muere Ibn Sīnā (Avicena).*

EUROPA

1030

— Movimiento comunal en Cremona.

1033

— Nace Anselmo de Aosta.

1035

— Muere Sancho el Mayor de Navarra.

1037

— *Constitutio de feudis.*

1040

— Nace Alfonso VI de Castilla. Raúl Gabler, *Crónica.*

1048

— Muere el científico persa al-Bīrūnī.

1055

— Los turcos silğuqíes toman Bagdad restableciendo la ortodoxia sunnita.

1058

— Nace el teólogo Abū Ḥāmid al-Ġazālī (Algazel).

1050

— Muere Guido d'Arezzo y nace Roscelino de Compiègne.

1150

— Primeras traducciones de Avicena al latín.

CUESTIONES DIVINAS
(ILĀHIYYĀT)

Textos escogidos

This page intentionally left blank

/3/ En el Nombre de *Allāh,*
el Compasivo, el Muy Compasivo;
gracias sean dadas a *Allāh,* Señor de los mundos;
Su bendición sobre Su enviado, Muḥammad,
y sobre los miembros de su Casa[1].

[...]

LIBRO PRIMERO

CAPÍTULO [1]

en el que empréndese la búsqueda del objeto de la filosofía primera para [así] mostrar [cuál es] su esencia *(anniyya)* [frente] a las [demás] ciencias[2].

---

[1] Esta es la fórmula šī'íta a la que me he referido en la Introducción, precedida de la *basmala* (o sea, de la invocación ritual de los nombres divinos *ar-Raḥmān ar-Raḥīm),* de una expresión de agradecimiento a *Allāh* (a quien se califica de «Señor de los mundos» conforme a lo que de él se afirma en la primera Azora del *Qur'ān)* y de la bendición del profeta. He optado por mantener la voz *Allāh* en vez de traducirla por Dios dado que los campos semánticos de una y otra difieren. En cuanto a los Nombres divinos *ar-Raḥmān ar-Raḥīm,* he creído conveniente recurrir a una traducción que preserve su proximidad léxica y el carácter maternal de la raíz *rḥm,* dotando de mayor intensidad —valga la analogía— a lo puntual que a lo genérico.

[2] *Anniyya* es un neologismo formado a partir del término griego *ontótes* (literalmente, «ontidad»); traducir aquí «esencia» es probablemente lo más adecuado; otros nombres para ésta son *ḏāt, ḥaqīqa* y, hasta cierto punto también, como ya he dicho, *māhiyya.*

Habiéndonos asistido *Allāh,* dispensador de la misericordia y del éxito, y tras ocuparnos de los conceptos *(ma'ānī)* [propios] de las ciencias lógicas, físicas y matemáticas, trataremos de definir los conceptos de la sabiduría *(ma'ānī l-ḥikmiyya)*[3]. Comenzaremos con la ayuda de *Allāh* diciendo:

/4/ [...] La [ciencia] divina [...] es aquella que estudia las causas primeras de la existencia *(wuǧūd)*[4], [...] la causa de las causas y el principio de los principios, o sea, *Allāh,* exaltado sea.

/5/ [...] Pero no hemos precisado aún cuál es el objeto de dicha ciencia: ¿la esencia de la causa primera, cuyos atributos y acciones tratamos en consecuencia de conocer?, ¿o más bien otra cosa? [...] Ya que cada ciencia posee un objeto propio, indaguemos [pues cuál es] su objeto: [...] si es la esencia de *Allāh,* exaltado sea, o si no es ésta, sino que [ésta] es una de las cosas que buscamos en dicha ciencia[5].

Diremos [...]: tal cosa no puede ser [su] objeto, puesto que el objeto de toda ciencia es algo cuya existencia cada ciencia admite [de antemano], indagando [ella] únicamente [una vez admitido dicho objeto] sus modos. [...] /6/ Sin embargo, la existencia de *Allāh,* exaltado sea, no puede ser contemplada por dicha ciencia como [su] objeto, sino que es lo buscado [por ella]. [...]

/7-9/ [...]

---

[3] *Ma'nī* es, literalmente, aquello a lo que algo se refiere, o sea, su «significado»; en el lenguaje filosófico, equivale asimismo al «concepto». Repárese por lo demás en el uso implícito de las nociones de «filosofía primera» *(falsafat al-ūlā)* y «sabiduría» *(ḥikma)* en cuanto sinónimos, a los que Avicena añadirá de inmediato un tercero para designar lo mismo: «ciencia divina» *(Ilāhiyyāt/'ilm al-ilāhī).*

[4] Cfr. *supra,* n. 37, por lo que hace a la traducción de dicho término.

[5] Cfr. lo ya dicho en la Introducción a propósito del *mawḍū'* y el *maṭlūb* de la ciencia divina.

/10/ CAPÍTULO [2]
en el que establécese [cuál es] el objeto de dicha ciencia.

/11-12/ [...]

/13/ [...] El objeto [...] de dicha ciencia es el existente en cuanto existente *(al-mawǧūd bima huwa mawǧūd)*; [mientras que] sus investigaciones [versan sobre] las cosas que acompañan a éste *(talḥaquhu)* en cuanto existente [...]; algunas de esas cosas *(umūr)* son [...] como [sus] especies, *v.g.* la substancia, la cantidad y la cualidad; [...] otras [en cambio] son como sus accidentes, *v.g.* lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto, lo universal y lo particular, lo posible y lo necesario. [...]

/14/ [...] Es preciso [además] que tal ciencia se divida en partes: una que estudie las causas remotas *(asbāb al-quṣwā)*, es decir, las causas de la existencia de todos los existentes causados, y [asimismo] la causa primera *(sabab al-awwal)* de la que emanan éstos en tanto que causados [...]; otra que estudie los accidentes *('awāriḍ)* del existente; y otra [en fin] que estudie los principios *(mabādi')* de las ciencias particulares. /15/ Los principios de las ciencias particulares son en efecto cuestiones *(masā'il)* para la ciencia más general, así y por ejemplo los principios de la medicina para la física y los principios de la métrica para la matemática; bajo dicha ciencia caerán por tanto los principios de las ciencias particulares relativos a las disposiciones de los existentes particulares; en consecuencia, ella estudiará los modos *(aḥwāl)* de la existencia [...].

[...] [Dicha ciencia] es [designada en tanto que] filosofía primera por ser la ciencia de lo que es primero en [el plano de] la existencia: la causa primera. [...] Es también [designada en tanto que] sabiduría por ser [ella] la ciencia más noble *(afḍal)* que trata del más noble objeto de conocimiento *(ma'lūm)*. [...] Y por ello se la denomina [también] ciencia divina [...].

[...] Lo que ella estudia se divide [por su parte] en cua-

tro órdenes *(aqsām):* lo exento de materia y de vínculos *('alā'iq)* /16/ con la materia; lo mezclado con la materia al modo de la causa anterior constitutiva [de tal o cual existente], [que] no [está a su vez] constituida por la materia; lo que puede existir en la materia pero también sin ésta, como la causalidad y la unidad [...]; y [en fin] las realidades materiales [tales] como el movimiento y el reposo. [...]

[...] Dicha ciencia tiene [además] algo en común con la dialéctica y la sofística. Pero difiere de ellas en otro sentido. [...] Lo que tiene de común con ellas viene dado porque de lo que ella estudia no se ocupa ningún experto en tal o cual ciencia particular, pero sí [en cambio] el dialéctico y el sofista. [...] La diferencia con la dialéctica [...] reside en la [desigual] capacidad y eficacia *(quwwa)*[6] [característica de ambas disciplinas]: la dialéctica conduce a la opinión, [pero] no [como la ciencia de la que aquí se trata] a la certidumbre [...]. La diferencia con la sofística reside [a su vez] en la voluntad *(irāda):* el teólogo busca la verdad *(ḥaqq)* en sí misma, mientras que el sofista pretende pasar por un sabio que dice la verdad incluso si ésta no es tal.

/17/ CAPÍTULO [3]
sobre la utilidad *(manfa'a)*[7] de dicha ciencia, su nombre y su rango.

[...] Como bien sabes, las ciencias tienen [en última instancia] la misma utilidad, a saber: la adquisición de la perfección [...] del alma humana, preparándola [así] para la

---

[6] Ambas nociones son inherentes a la palabra *quwwa,* que significa también «fuerza» o «potencia».

[7] Según nota acertadamente G. C. Anawati (Avicenne, *La Métaphysique du Shifā'*, 2 vols., introducción, traducción y notas de G. C. Anawati, París, J. Vrin, 1978-1985, vol. 1, pág. 297, n. 17,3) la idea de «bien» está asimismo presente en el término *manfa'a.*

felicidad en la otra vida[8]. Pero si se examinan las introducciones [generales] de los libros acerca de la utilidad [propia] de [todas] las ciencias, [se comprobará que] la finalidad *(qaṣd)* de éstas no es tanto [el cumplimiento de] esa intención [primera] cuanto su mutuo concurso, así que la utilidad de tal o cual ciencia es [más bien, diríase,] lo que [en ella] conduce a constituir tal o cual otra.

Si tal es el significado de la utilidad [de las ciencias], [he aquí asimismo que] ésta puede ser tomada en sentido general *(muṭlaq)* y en sentido específico *(muḫaṣṣaṣ)*. [...] El sentido general, es que lo útil permite constituir otra ciencia cualquiera que ésta sea. El específico, que lo útil conduce hacia lo más digno, que es como su meta, ya que es su causa, sin [que haya a este respecto] reciprocidad.

Tomada en sentido general la [noción de] utilidad, la ciencia [divina] tendrá [ciertamente] una utilidad. /18/ Tomada [sin embargo] en sentido específico, será demasiado noble para que pueda servir a otra ciencia: antes bien, todas [las demás] dependerán de ella.

[...] La utilidad de tal ciencia [divina] [...] consiste [conforme a esto y según lo ya dicho] en permitir[nos] adquirir la certidumbre acerca de los principios de las ciencias particulares [...] y acerca de la esencia *(māhiyya)* de aquellas cosas que son comunes [a éstas]. [...]

/19/ [...] En cuanto al rango de dicha ciencia, [baste con decir que] ha de aprenderse después que las ciencias físicas y las matemáticas. [Después de] la física, porque muchas de las cuestiones admitidas en tal ciencia [divina] son demostradas [previamente] en la física, *v.g.* la generación y la corrupción, el movimiento, el espacio y el tiempo, la dependencia de todo móvil de un motor, el hecho de que todos los móviles remonten [su actividad] a [la de] un primer motor,

---

[8] He aquí la primera referencia soteriológica de las *Ilāhiyyāt*, sobre la que Avicena volverá más adelante, en el curso de este primer libro y al término de la obra.

etc. [Después de] la matemática, porque el principal objetivo de tal ciencia [divina] es el conocimiento *(ma'rifa)* del gobierno *(tadbīr)* del Creador, exaltado sea, el conocimiento de los ángeles espirituales y sus [respectivas] jerarquías *(ṭabaqāt)* y el conocimiento del orden *(naẓām)* en la sucesión *(tartīb)* de los astros. Dicho conocimiento se obtiene por medio de la astronomía, y ésta no se obtiene más que por medio de la aritmética y la geometría[9]. En cuanto a la música y las [demás] partes menores de la matemática, la ética y la política, son [todas ellas] útiles a dicha ciencia, bien que no necesarias para ella. [...]

/20-24/ [...]

/25/CAPÍTULO [4]
sobre el conjunto de las cuestiones de las cuales trata [dicha ciencia].

Es necesario en dicha ciencia conocer [...] la relación de la cosa *(šay')* y de la existencia *(wuǧūd)* con las categorías *(maqūlāt)*, el estado de la privación *('adam)* y de la necesidad *(wuǧūb)*, es decir, [el estado de] la existencia necesaria y sus condiciones, así como [también] el estado de la posibilidad y su naturaleza *(ḥaqīqa)*. Lo que equivale igualmente al estudio de la potencia y del acto.

Y estudiar [asimismo] el modo en que es lo que es por sí

---

[9] Aunque la forma varía, la argumentación es, véase, la misma (la subordinación gradual de unas ciencias a otras). Repárese asimismo en la designación de la Causa Primera de la existencia (y por ende de la emanación) en tanto que «el Creador» *(al-Bāri')*, y en la vecindad existente entre las voces «ángeles» *(malā'ika)* y «astros» *(aflāk)*; más adelante, tal clasificación se complicará mediante la introducción de un tercer término y una leve variación del lenguaje (ángeles espirituales o substancias inteligibles, es decir, Intelectos celestes, substancias anímicas inteligibles, es decir, Almas celestes, y astros, es decir, Cuerpos celestes).

y lo que es por accidente, lo que es verdadero y lo que es falso, así como la substancia *(ğawhar)* y sus divisiones, ya que el existente no tiene necesidad, para ser una substancia [efectivamente] existente, de ser [una substancia] física o matemática. En efecto, hay otras substancias además de éstas. Es pues indispensable conocer el estado de la substancia, que es [a su vez] como la materia *(hayūla);* de qué manera es ella [en cada caso]: separada o no separada, homogénea o heterogénea; y cuál es su relación con la forma *(ṣūra);* [pero] también [y por consiguiente] cómo es la substancia [que llamamos] formal: separada o no separada; y cuál es [por su parte] el estado del compuesto. [...]. Y dado que el accidente *('araḍ)* es en cierto modo lo opuesto a la substancia, es [asimismo] necesario estudiar en dicha ciencia la naturaleza *(ṭabī'a)* del accidente y sus modalidades [...], el estado de cada tipo de accidentes y aquellos de entre éstos que pueden ser tomados a simple vista por una substancia, pero que en realidad no lo son. [...]

/26/ Daremos a conocer así pues cuáles son las substancias existentes, unas con respecto a otras, según la anterioridad *(taqaddum)* y la posterioridad *(ta'aḫḫur).* Y del mismo modo [daremos a conocer] los accidentes.

También estudiaremos lo universal *(kullī)* y lo particular *(ğuz'ī),* el todo *(kull)* y la parte *(ğuz'),* así como el modo en que existen las realidades universales: ¿existen [ellas] en las realidades concretas y particulares?; [en tal caso] ¿cómo existen en el alma?; ¿[o] tienen [ellas] una existencia separada de los existentes concretos y del alma?

Y habrá que dar a conocer [asimismo] el género *(ğins)* y la especie *(naw')* [...]. Y puesto que el existente no tiene necesidad alguna de ser físico, matemático o de cualquier otra clase para ser causa *('illa)* o [alternativamente] causado *(ma'lūl),* convendrá a continuación estudiar las causas, sus géneros, sus modos y las relaciones que debe haber entre ellas y los [existentes] causados; la diferencia que hay entre el principio activo y [cualquier] otro; [...] [aquello en lo que consisten] la acción y la pasión; y la diferencia entre la forma y el fin, cuya

existencia deberemos [también] demostrar; y [probar] que [...] es preciso remontarse [siempre] a una causa primera.

Será indispensable tratar [en este sentido] del principio y del comienzo; estudiar luego la anterioridad y la posterioridad [y lo que significa] el hecho de comenzar a existir *(ḥudūṯ)* y sus modalidades [...]. [Pero también] lo que es anterior según [el orden de] la naturaleza y lo que es anterior para el espíritu [o el conocimiento]; [así como] la manera en que demostrar la verdad *(taḥqīq)* de lo que es anterior desde el punto de vista del espíritu y la manera en que discutir a quienes niegan [que tales cosas existan en realidad]. Y la que respecto de todo ello sea una opinión común [pero] contraria a la verdad, la refutaremos.

Tales cosas y otras semejantes a ellas siguen a la existencia en tanto que existencia [es decir, le son concomitantes]. Y puesto que [la idea de] lo uno *(wāḥid)* acompaña al [concepto o idea que todos tenemos del] ser, deberemos también examinar [qué es] lo uno. [Claro que] si analizamos lo uno, habremos de analizar [también] lo múltiple *(kaṯīr)*, y definir la oposición que existe entre ambos.

/27/ Llegados a ese punto, habremos [asimismo] de examinar el número *('adad)* y su relación con los existentes [...]. E indicaremos todas las ideas falsas a este respecto. Mostraremos que [el número] no es [algo] separado ni [tampoco] principio [por sí mismo] de los existentes; [cuáles son] los accidentes que advienen a los números y a las cantidades continuas, como por ejemplo las figuras [...]; y [asimismo] aquellas propiedades que acompañan a lo [que es] uno: la semejanza, la igualdad, [...] la homogeneidad, la conformidad [...] y la identidad; [bien mirado,] tendremos que hablar de ellas y de sus respectivos opuestos, ya que [todas] ellas están en relación con la multiplicidad en cuanto desemejanza, desigualdad, heterogeneidad, inconformidad [...] y diversidad; así como de la oposición *(taqābul)* y sus modos y de la verdadera naturaleza de la contradicción *(taḍād)*.

Después estudiaremos los principios de la existencia; estableceremos la [existencia] del Primer Principio; [demos-

traremos] que es uno y verdadero [...]; desde qué [varios] puntos de vista es uno; desde qué [varios] puntos de vista es [asimismo] verdadero; y cómo [es que] él conoce [...] y puede [hacer] todas las cosas; qué significa que él sepa [todas las cosas], y qué él pueda [hacerlas todas]; que sea [a la vez] generoso y la paz *(salām),* es decir, [el] bien puro, amado por él mismo; [así como] el verdadero y el delectable en quien está la verdadera belleza. Y refutaremos [también] las opiniones falsas emitidas y tenidas por ciertas a este propósito.

Luego mostraremos cuál es su relación con las criaturas que proceden de él y cuál es la primera cosa que de él procede; [...] cómo a partir de él se suceden las cosas creadas: las substancias angélicas [puramente] inteligibles, a las cuales siguen las substancias inteligibles anímicas[10] y a continuación [por este orden] las substancias de los cuerpos celestes, los elementos, las cosas engendradas por [la combinación de] éstos y [finalmente] el hombre. Y también cómo tales cosas retornan [todas] a él y en qué sentido él es para ellas un principio /28/ activo y [...] perfectivo; cuál será el estado del alma humana cuando sus vínculos con la naturaleza se rompan [al sobrevenirle la muerte al cuerpo] y cuál será [entonces] su existencia.

Aludiremos [asimismo] en este sentido a la dignidad de la profecía y a la obligación que hay de aceptar que ella procede de *Allāh;* [y también] a las costumbres y las acciones que necesitan [adquirir] las almas humanas, junto con la sabiduría, para obtener la felicidad en la otra vida. Daremos [pues] a conocer las [diferentes] clases de felicidad [que hay]. Y cuando hayamos llegado a ese punto, habremos concluido nuestro libro. ¡Que *Allāh* nos ayude a realizar nuestro propósito[11]!

---

[10] Es decir, las Almas celestes, intermedias entre las Inteligencias y los Cuerpos celestes (cfr. *supra,* n. 9).

[11] He ahí el plan de la obra, el cual ocupa la totalidad de este cuarto capítulo.

/29/ CAPÍTULO [5]
sobre la definición del existente y de la cosa y sus divisiones primeras; así como en torno a la finalidad [de dicha ciencia].

Diremos: el significado del existente, de la cosa y de lo necesario se imprime en el alma de manera inmediata, [puesto que] no tiene necesidad de ser adquirido por medio de otras cosas mejor conocidas.

Ocurre [aquí] como en el juicio *(taṣdīq):* hay principios primeros [en el plano judicativo, en efecto,] verdaderos de suyo, y a causa de los cuales admitimos [todos] los demás. [...] Y otro tanto [sucede] en [el caso de] las aprehensiones: hay cosas que son principios de la aprehensión y que son aprehendidas por ellas mismas. [...] /30/ [...] Las cosas susceptibles de ser aprehendidas por ellas mismas son [por otra parte] las [que son] comunes a todas las cosas, como [por ejemplo] la existencia, la cosa, lo uno, etc. Nada puede manifestarse [en verdad sin su concurrencia, ni tampoco] [...] por medio de alguna otra cosa mejor conocida que ellas.

/31/ [...] Para toda cosa hay [por lo demás] una naturaleza por la cual ella es [precisamente] lo que es: para el triángulo [por ejemplo], hay una naturaleza por la que éste es [tal, o sea,] triángulo; [asimismo] el blanco posee una naturaleza por la cual es [justamente] blanco [y no otra cosa]. [...] Diremos [pues]: es evidente que para toda cosa hay una esencia *(ḥaqīqa)* propia que es su quididad *(māhiyya).*

Es sabido [también y por último] que la esencia de toda cosa es distinta de su existencia *(wuǧūd),* que equivale a la afirmación *(iṯbāt)* [de dicha cosa], [...] ya sea *in concreto,* en el alma, o de una manera absoluta que implique ambas [posibilidades][12]. [...]

/32-36/ [...]

---

[12] Hasta aquí, el lenguaje de las *Ilāhiyyāt* es, salvedad hecha de las nociones tomadas por Avicena de al-Fārābī (relativas, principalmente, a

/37/ CAPÍTULO [6]

en el que comienza a hablarse del Ser Necesario y posible; [de] que el Ser Necesario no tiene causa; [de] que el ser posible es [por el contrario] causado; [y en fin, de que] el Ser Necesario no es análogo a ningún otro [existente] ni depende de ningún otro [existente] en cuanto a su existencia.

[...] [Una vez indicado esto] diremos: el existente necesario y el existente posible tienen cada uno rasgos propios [y específicos de cada uno].

Diremos [también] que el espíritu puede dividir en dos órdenes [todas] aquellas cosas que son existentes[13]: aquellas que, consideradas en sí mismas [y pese a tener existencia], no tienen una existencia necesaria (pero que no son tampoco imposibles, pues en tal caso no existirían, siendo así que

---

la distinción entre el objeto y la finalidad de la metafísica, según lo ya dicho en la Introducción), puramente aristotélico (al tratar del objeto de la filosofía primera, de la clasificación y la subordinación de las ciencias, de la división categorial del existente y de la delimitación de la existencia en tanto que lo más común a todas las cosas y en tanto que algo evidente de suyo). Aquí y sin embargo, Avicena enuncia, verdad es que siguiendo una vez más a al-Fārābī, una de sus tesis fundamentales: la distinción entre la esencia y la existencia, sobre la que se apoya en último extremo toda su teología. Tal distinción hunde sus raíces en la distinción aristotélica entre lo que algo es (conforme a la respuesta solicitada por la pregunta *ti estin,* «¿qué es?», aplicada a esto o lo otro) y el hecho de que ese algo sea (conforme a la expresión *óti éstin,* equivalente a decir de lo que es «que es» o existe). Boecio reformuló esa diferencia indicada *en passant* por Aristóteles al distinguir a su vez entre el «ser» *(esse)* y «lo que es» *(id quod est);* distinción, ésta, que fue retomada por los filósofos medievales tras leer las *Ilāhiyyāt* de Avicena, y que perdurará de hecho, a través de la escolástica cristiana, hasta Wolff, quien pensará la existencia en tanto que «realidad efectiva» *(Wirklichkeit).*

[13] Podría decirse también el «pensamiento», en lugar del «espíritu»; éste es sin embargo el término más acertado para traducir el vocablo árabe *rūḥ,* equivalente al griego *noûs,* en el cual está inscrita ya, por otra parte, dicha polisemia (*noûs = spiritus/intellectus = rūḥ/'aql,* indistintamente).

[en la medida en que ellas existen] pertenecen al dominio de lo posible), y aquellas [otras] que, consideradas en sí mismas, tienen [en cambio] una existencia necesaria.

Y diremos [en fin]: el existente que es de suyo necesario no tiene causa; [mientras que] el existente que es de suyo posible tiene [él sí] una causa[14].

El existente necesario por sí mismo es [por otra parte] necesariamente existente bajo todos sus aspectos. Su existencia no puede ser equivalente a otra existencia [distinta de la suya], o igual a otra en cuanto a la necesidad de su existencia [...][15]. Tampoco es posible que la existencia del existente necesario provenga de una [...] multitud[16]. Ni que el existente necesario pueda compartir de una u otra manera su esencia *(ḥaqīqa)* [con otro existente][17]. Luego el existente necesario no es relativo, ni cambiante, ni múltiple, ni comparable [a ningún otro] en cuanto a su [esencia y su] existencia.

/38/ Que el existente necesario no tiene causa es algo evidente. En efecto, si la existencia del existente necesario tuviera una causa, su existencia sería por ésta. Sin embargo, todo cuanto existe por [otra] cosa no posee por sí mismo una existencia necesaria. [En otras palabras,] todo lo que, considerado en sí mismo, sin [recurso a] ninguna otra cosa distinta, no posee una existencia necesaria, no es necesariamente existente por sí mismo. Luego si el existente necesario por

---

[14] Avicena definirá lo «posible» *(mumkin)* como lo «necesario por otro»; y lo simplemente «necesario» *(wāǧib)*, como lo «necesario por sí mismo».

[15] En tal caso, habría dos existentes necesarios; y, como en seguida se verá, éste es para Avicena, necesariamente, «uno» *(wāḥid)*.

[16] Se suman aquí los dos argumentos precedentes: el existente necesario es incausado, luego no puede provenir de ninguna otra cosa, y puesto que es además uno, tanto menos de una multitud.

[17] Su esencia y su existencia coinciden, lo que vale tanto como decir que su esencia no es distinta de su existencia. Si, por lo tanto, ésta no es comparable a la de ningún otro existente, tal y como acabamos de ver, tampoco podrá ser comparable aquélla; de lo contrario, habría dos existentes necesarios, etc.

sí mismo tuviera una causa, no sería necesariamente existente por sí mismo. Así pues, es evidente que el existente necesario no tiene causa.

De ello se deduce con claridad que una [misma] cosa no puede ser necesariamente existente por sí misma y necesariamente existente por otra. Si, necesariamente, su existencia proviniera de otra cosa, no podría existir sin ésta. Y no pudiendo existir sin ella, es [igualmente] imposible que su existencia sea necesaria por sí misma. Si [tal cosa] fuera [en cambio] necesaria por sí misma, tendría lugar sin que la necesidad de [algo] otro influyera en su existencia; pues quien recibe la influencia de otro en su existencia no tiene una existencia necesaria por sí mismo.

Inversamente, el existente posible en sí mismo, [esto es,] su existencia y su no-existencia, tienen ambas una causa; ya que si él existe es porque la existencia [...] ha tenido lugar [efectivamente] en él; [mientras que] si cesa de existir, es [en cambio] porque la no-existencia le ha advenido [de una u otra forma]. /39/ [...] Diremos [pues] que es preciso que [el existente posible] sea necesario por una causa [aunque sea posible] en comparación con ella. [...]

Y diremos [también]: el existente necesario no puede ser equivalente a otro existente [igualmente] necesario, de tal suerte que éste exista junto con aquél y aquél con éste sin ser [empero] ninguno de ellos /40/ causa del otro, sino ambos análogos desde el punto de vista de la necesidad de la existencia. En efecto, si se considera en sí misma, sin tener en cuenta al otro, la esencia de uno de ellos, será preciso: o bien que ella sea necesaria por sí misma, o bien que no sea necesaria por sí misma.

Si ella es necesaria por sí misma, será [a su vez] preciso: o bien que alguna necesidad se derive [no obstante] del hecho de ser ella [inicialmente] considerada con respecto al segundo [existente] ([su esencia] sería entonces necesariamente existente por sí misma y necesariamente existente por otro, lo cual es, como hemos visto, absurdo); o bien que no haya en ella necesidad alguna proveniente del otro [existen-

te], de tal suerte que su existencia no derive de la existencia de éste (de lo que resultaría que su existencia no dependería de éste, entendiendo por tal [dependencia] que [en caso contrario] no existiría más que si ese otro existiera a su vez). [Mientras que] si ella no es necesaria por sí misma, será preciso que ella sea posiblemente existente considerada en sí misma y [a la vez] necesariamente existente en virtud del otro [existente]. Y lo mismo debería [en buena lógica] aplicarse a éste.

De ser así sería [entonces] preciso: o bien que la existencia necesaria de éste proviniera de aquél (el cual estaría [en consecuencia] en el dominio de la existencia [meramente] posible), o bien [que ella estuviera en cambio] en el dominio de la existencia necesaria.

Si la existencia necesaria de éste derivara de aquél, siendo aquél un existente necesario, [...] la necesidad de la existencia de éste tendría entonces como condición [necesaria] la existencia [también] necesaria de aquello que vendría después de su [propia] existencia necesaria por una posterioridad [de tipo] esencial. Ninguna existencia necesaria le alcanzaría [en realidad] entonces. [Mientras que] si la existencia necesaria de éste derivara de aquél siendo aquél [en cambio] un existente [meramente] posible [tal y como se supuso al principio], la necesidad de la existencia de éste derivaría entonces de la esencia [meramente] posible de aquél, y, por lo tanto, dicha esencia [meramente] posible le conferiría a éste la necesidad de la existencia, [siendo así no obstante que] él no adquiriría de aquél lo posible [como sería de esperar] sino lo necesario. /41/ En consecuencia, la causa de éste sería la existencia [meramente] posible de aquél y la existencia posible de aquél no tendría por causa a éste. Por lo mismo, no serían equivalentes. [...]

Aquí interviene otro problema: si la existencia posible de aquél fuera la causa de la existencia necesaria de éste, la existencia necesaria de éste no dependería de la necesidad sino [tal y como acabamos de ver] de la [mera] posibilidad. Habría entonces que admitir simultáneamente su existencia

[necesaria] y su no-existencia [así como una y otra, de nuevo simultáneamente, respecto de ambos]. Pero los habíamos supuesto equivalentes. Ello sería pues [doblemente] contradictorio. En consecuencia, no es posible que sean equivalentes en cuanto a su existencia de ningún modo, [ni en último extremo, admitido que pudieran darse a la vez,] ajenos a la acción de una causa externa. [Antes bien,] sería preciso que uno de ellos fuera primero en cuanto a su esencia, o bien que hubiera una causa exterior que los hiciera necesarios a ambos haciendo necesaria [de suyo] la relación existente entre ellos o haciéndola necesaria [en su defecto] al hacerlos a ambos necesarios.

[Ahora bien,] ninguno de los dos [existentes así] relacionados sería necesario por el otro sino [más bien necesario] junto al otro: aquello que los haría necesarios sería [en efecto] la causa que diera en reunirlos [a ambos]. Lo mismo podría aplicarse a dos materias o dos objetos interdependientes [...]. Sería precisa la existencia de un tercero que los agrupara. Y ello porque necesariamente la existencia y la esencia de cada uno serían junto a las del otro, en cuyo caso su existencia por sí misma no sería necesaria [ni para el uno ni para el otro], sino que sería [meramente] posible y por lo tanto causada, [pero] de tal manera que su causa no sería equivalente [a ellos] en cuanto a su existencia, sino algo [enteramente] distinto (por lo que ni uno ni otro serían causa de la relación que existiría entre ellos [...]); o bien [por el contrario] no, en cuyo caso el hecho de ser junto al otro sería adventicio a su[s respectivas] existencia[s], añadiéndose [así pues] a ésta[s], por lo que ésta[s] no se seguiría[n] de su [hipotética] equivalencia, sino de una causa anterior [a ambos] [...].

Y en consecuencia su existencia: o bien provendría de su compañero, [...] /42/ en virtud de la existencia propia de éste, en cuyo caso no serían [en modo alguno] equivalentes sino la causa y lo causado [respectivamente], [...] como [por ejemplo] el padre y el hijo; o bien ambos serían equivalentes en el sentido de que ninguno de ellos sería causa

del otro [...], en cuyo caso la causa primera de la relación sería alguna cosa extrínseca [a uno y otro] que hiciera existir su[s] esencia[s] [...], y la relación [misma en consecuencia] accidental, de tal suerte que no habría equivalencia ahí más que por accidente, ya fuera éste separable o no [de aquello sobre lo que recaería: los términos de la relación]; pero esto [último] escapa sin duda a aquello de lo cual tratamos [justamente] aquí, toda vez que la [relación] accidental [de un algo con otro algo] tiene [siempre y necesariamente] una causa; desde el punto de vista de la equivalencia, [los términos de la relación] serían ambos [así pues] causados[18].

/43/ CAPÍTULO [7]
sobre [la idea de] que el Ser Necesario es uno *(wāḥid)*.

Diremos también que [por todo ello] lo necesariamente existente ha de ser una esencia *(ḏāt)* única *(wāḥida)*.

Supongamos en efecto que hubiera varias y que cada una fuera necesariamente existente. Sería entonces preciso: o bien que cada una de ellas no fuera distinta de la otra en cuanto a [...] su esencia *(ḥaqīqa)*[19], o bien [por el contrario] que fueran ambas distintas [en cuanto a su esencia].

---

[18] Toda esta larga disgresión es sin duda perfectamente coherente, pero también algo difícil de seguir habida cuenta de que no siempre hay una correspondencia exacta entre las partes de los diferentes argumentos suministrados por Avicena en su demostración, y, sobre todo, habida cuenta de que ésta va ramificándose una y otra vez antes de alcanzar una conclusión. Pero la idea de fondo es muy clara: lo que es necesario por sí mismo no puede ser ni meramente posible ni necesario por otro, por lo cual sólo puede ser uno y no varios, y en cuanto tal, único e incomparable.

[19] En el siguiente parágrafo, Avicena designará en cambio a la esencia, sin que tal variación implique una diferencia en cuanto al concepto, con el término *ḏāt;* y a continuación, la nombrará en cuanto *māhiyya,* lo que pone de relieve la sinonimia antes mencionada (cfr. *supra,* n. 2).

En el primer caso, [...] deberían [lógicamente] distinguirse en virtud de otra cosa [que no fuera su esencia]. [...] Algo habría en efecto de acompañar a ésta, en virtud de lo cual ésta sería lo que es, o bien habría de estar [presente] en ella [acompañándola así sin que, no obstante, lo que ella es dependiera a su vez, en sentido estricto, de ese algo] [...]. [Ahora bien,] las cosas que acompañan a la [esencia] [...] son [en realidad] sus accidentes *(a'rāḍ)* y concomitancias *(lawāhiq),* que no son [por su parte] esenciales. Antes bien, tales concomitancias, o bien se añaden a la existencia de la cosa en tanto que [simplemente] existente, /44/ por lo que ambas [esencias existentes, en tanto que existentes,] deberían [entonces] compartirlas, siendo así que acaba de suponerse que ambas diferirían con respecto a esto mismo, lo cual es absurdo; o bien habrá que suponer [por el contrario] que [ellas] se añaden [a la existencia (de tal o cual esencia), más bien,] por causas extrínsecas a su quididad [y por ende a la existencia de ésta en tanto que efectivamente existente[20]], en cuyo caso, de no existir tal causa [extrínseca], no se

---

[20] Acaba de decirse que tales concomitancias no son esenciales, luego tampoco en el primer caso podrían, bien mirado, añadirse a la esencia (o la quididad) en razón de la especificidad de esta última. Y sin embargo, son sus concomitancias, afirma Avicena. Varias dudas surgen en este punto: que tales concomitancias no sean a su vez esenciales, ¿significa que no derivan o que no se siguen de la esencia de la cosa?; de ser así, ¿en qué medida puede decirse que son suyas y que la acompañan?; ¿porque acompañan a su existencia?; pero entonces, ¿por qué comenzar afirmando, como hace Avicena, que acompañan a la esencia de la cosa y no a su existencia?; ¿todo lo que acompaña a ésta acompaña también a aquélla?; ¿hay accidentes y/o concomitancias que acompañan directamente a la esencia (como por ejemplo la existencia) y accidentes y/o concomitancias que la acompañan indirectamente en la medida en que acompañan a su existencia?; ¿no se había dicho que una y otra (la esencia y la existencia) diferían?; ¿habrá entonces que pensar, como parece sugerir aquí Avicena, que cuanto acompaña a la una acompaña a la otra, o, al menos, que cuanto acompaña a la existencia acompaña también, de algún modo, a la esencia?; en fin, ¿cuál es, si la hay,

le añadirían, siendo así [entonces] que [...] [tales esencias] no se diferenciarían [tampoco]. [...] [Mientras que si dicha causa extrínseca existiera,] [...] [habría entonces que admitir que] la necesidad de la existencia de cada una [de las esencias necesariamente existentes] sería adquirida [por ellas] a partir de otra cosa [o sea, de manera asimismo extrínseca]. Pero hemos dicho que todo lo que es necesariamente existente por otro no es necesariamente existente por sí mismo, sino [sólo] posiblemente existente por sí mismo. Así las cosas, cada una de ellas sería, a un tiempo, necesariamente existente por sí misma y posiblemente existente por sí misma, lo cual es [también] absurdo.

Supongamos en cambio que [cada] una difiere de la otra en virtud de tal o cual rasgo *(ma'nī)*[21] propio [y específico de cada una, o sea, que ambas esencias fueran de suyo distintas] [...]. Tal [...] rasgo [esencial] debería: o bien ser una condición para la necesidad de la existencia, o bien no. Si fuera una condición para la necesidad de la existencia, habría ciertamente de ser común a todo lo necesariamente existente[22]. De lo contrario, ésta no necesitaría de él[23] [...].

---

la diferencia entre accidentes y concomitancias?; comienza, en efecto, hablándose de ambos, para, a continuación y sin embargo, tratar únicamente de las segundas.

[21] La traducción latina habitual de *ma'nī: intentio* («intención» en el sentido escolástico), sería quizá justificable aquí; es así, por ejemplo, como traduce G. C. Anawatī. Por mi parte, creo mejor no yuxtaponer ambos registros lingüísticos (el aviceniano y el escolástico), lo cual sólo complicaría, a mi modo de ver, las cosas (habría que aclarar, sin ir más lejos, por qué el sentido gnoseológico que dicho término revistió en la escolástica de los siglos XIII y XIV fue, poco a poco, deslizándose hacia un plano ontológico). «Significado», por lo demás, tampoco se ajusta del todo aquí a *ma'nī;* ni «concepto»; se trata más bien, en este caso, de un «rasgo» o «contenido» característico de la esencia.

[22] En cuyo caso, una esencia necesariamente existente no podría distinguirse de la otra en razón del mismo.

[23] En cuyo caso, tampoco podrían distinguirse una de la otra, en tanto que necesariamente existentes ambas, en razón de dicho rasgo.

/45-46/ [...] Y diremos asimismo: si [suponiendo que hubiera no uno, sino dos existentes necesarios,] uno de ellos fuera [en efecto] necesariamente existente, el hecho de ser él mismo idéntico a sí mismo sería, o bien [algo] único, [es decir, una misma cosa con el hecho de ser él lo único necesariamente existente,] en cuyo caso todo lo necesariamente existente sería idéntico a él mismo y no habría otro [además de él], /47/ [...] [o bien] la adición de lo necesariamente existente y del hecho de ser él idéntico a sí mismo tendría lugar, ya sea por él mismo o [alternativamente] por una [serie de] causa[s] [...] necesarias [a su vez], siendo así que, en el primer caso, él y todo lo necesariamente existente serían [de nuevo] una y la misma cosa, mientras que, de acuerdo con lo segundo, [...] él sería causado [en vez de necesariamente existente].

Por consiguiente, lo necesariamente existente es uno [...], [pero] no como las especies bajo un [mismo] género[24], y uno numéricamente, [pero] no como los individuos bajo una [misma] especie[25], sino que es [uno y uno numéricamente en] un sentido *(ma'nī)* [propio y distintivo] que solamente a él [en rigor] cabe aplicar[26]. Y su existencia no es semejante [en nada] a la de ningún otro. [...]

Tales son las cualidades propias del existente necesario. En cuanto al existente posible, su especifidad resulta de que tiene [a diferencia del existente necesario] necesidad de otra cosa para existir en acto.

---

[24] Es decir, es uno, pero no al modo en que el género es uno para todas las especies que él comprende.

[25] Es decir, es uno numéricamente, pero no al modo en que cada individuo de una misma especie es, también él, uno.

[26] Es decir, es uno y uno numéricamente, según todo lo dicho, en virtud de su esencia, o sea, en tanto que necesariamente existente de suyo. Aunque en la filosofía contemporánea del lenguaje sea legítimo, por otra parte (a partir sobre todo de Frege), distinguir entre «sentido» y «significado», creo oportuno traducir *ma'nī* aquí —la polivalencia semántica de dicho término no habrá escapado en todo caso al lector— por la primera de tales voces.

Todo lo que es posiblemente existente en cuanto a su esencia, es [sólo] posiblemente existente, pero puede suceder [en efecto] que su existencia sea necesaria por otro, ya sea que disponga siempre de ella o que [...] [ésta] no sea perdurable, sino que tenga lugar durante cierto tiempo y no durante otro. En el último caso, es preciso que haya una materia que preceda temporalmente a su existencia, tal y como mostraremos más adelante. [Mientras que de] aquel que posee una existencia necesaria por otro de manera perdurable, [hay que decir que] tampoco [él] es simple *(basīṭ)* en cuanto a su esencia, puesto que lo que posee por sí mismo es distinto de lo que posee por [ese] otro [que es causa de su existencia en acto], siendo así que es de ambos [en realidad] de quien adquiere su ipseidad *(huwiyya)* en [el plano de] la existencia. Es por esto que sólo el existente necesario está desprovisto, por sí mismo, de todo lo que es potencia y posibilidad; de ahí que sea singular *(fard)*, [es decir, que] no [sea] dual, ni compuesto.

/48/ CAPÍTULO [8]
en el que se muestra lo que es la verdad *(ḥaqīqa)* y la veracidad *(ṣidq)*; y [de la] defensa de las afirmaciones primeras en las premisas verdaderas.

/49-54/ [...]

/55/ LIBRO SEGUNDO[27]

/57/ CAPÍTULO [1]
sobre la definición de la substancia y sus divisiones *(aqsām)* en general.

/57-60/ [...]

/61/ CAPÍTULO [2]
sobre la verificación *(taḥqīq)* de la substancia corporal y su composición.

/61-71/ [...]

/72/ CAPÍTULO [3]
sobre cómo la materia no es separable de la forma.

/72-79/ [...]

---

[27] En este libro, Avicena analiza la diferencia entre substancia y accidente, sujeto *(mawḍū':* aquello que es subsistente por sí mismo) y receptáculo *(maḥall:* aquello cuyo estado varía al recibir tal o cual cosa), las modalidades de la substancia, la substancia corporal y los caracteres de la corporeidad, el atomismo para refutarlo, la materia, la necesidad que de ésta tiene la forma corporal, y, en fin, la relación entre materia y forma y su vínculo causal; cuestiones, todas, más propiamente metafísicas que teológicas.

/80/ CAPÍTULO [4]
sobre la anterioridad de la forma sobre la materia en cuanto a la existencia.

/80-89/ [...]

/91/ LIBRO TERCERO[28]

/93/ CAPÍTULO [1]
en el que se exponen ciertas cuestiones a examinar sobre algunas categorías y su accidentalidad.

/93-96/ [...]

/97/ CAPÍTULO [2]
sobre lo uno.

/97-103/ [...]

/104/ CAPÍTULO [3]
sobre la verificación de la unidad y la multiplicidad y del número en tanto que accidente.

/104-110/ [...]

---

[28] Una vez estudiada la substancia, Avicena pasa a examinar el accidente y sus clases en relación con las categorías: la cantidad, el punto, la línea, la superficie, el número, la unidad y sus modalidades, la multiplicidad, la cualidad, la relación, etc. Una vez más, se trata de cuestiones fundamentalmente metafísicas en las que, con ciertas salvedades, Avicena sigue a Aristóteles y a al-Fārābī.

/111/ CAPÍTULO [4]
sobre cómo las medidas son [también] accidentales.

/111-118/ [...]

/119/ CAPÍTULO [5]
sobre la verificación de la quididad del número, la definición de sus clases y la manifestación de sus principios.

/119-125/ [...]

/126/ CAPÍTULO [6]
sobre la oposición entre la unidad y la multiplicidad.

/126-133/ [...]

/134/ CAPÍTULO [7]
sobre cómo las cualidades son accidentales.

/134-139/ [...]

/140/ CAPÍTULO [8]
sobre la ciencia y su carácter accidental.

/140-144/ [...]

/145/ CAPÍTULO [9]
sobre las cualidades presentes en las cantidades y la prueba de su existencia.

/145-151/ [...]

/152/ CAPÍTULO [10]
sobre la relación.

/152-160/ [...]

/161/ LIBRO CUARTO[29]

/163/ CAPÍTULO [1]
sobre lo anterior, lo posterior y lo que tiene un comienzo *(ḥudūṯ)*.

/163-169/ [...]

---

[29] Avicena dedica el Libro IV a la anterioridad y la posterioridad según el espacio, el tiempo, la dignidad y la existencia, a la causa y el efecto, el acto, la potencia y sus clases (racional, imaginativa, natural, adquirida por hábito, por el arte, por el azar), a la actividad del alma, a la dimensión material de cuanto comienza a ser, al tiempo y la eternidad, a lo perfecto, lo imperfecto y lo que está más allá (o por encima) y más acá (o por debajo) de lo perfecto en virtud de su aun mayor eminencia o de su menor deficiencia, respectivamente, al todo en cuanto todo y, por último, a la totalidad en cuanto reunión. Particular atención merece, creo, el siguiente pasaje, perteneciente al Capítulo 3: « /188/ [...] *Los sabios han dado* [el nombre] *de perfecta a la realidad de la existencia; dicen así que lo perfecto es lo que es de tal modo que nada de cuanto pudiera completar su existencia le falta* [...]. *Más allá de la perfección está* [a su vez —dicen—] *aquello que tiene* [ya, *a priori* y por sí mismo,] *la existencia que* [en efecto] *debe tener, la cual* [da por otra parte en] *desborda*[rse] *sobre* [todas] *las demás cosas* [...] *en virtud de su esencia. Y han hecho de éste el rasgo jerárquico* [característico] *del Primer Principio,* [...] /189/ *atribuyendo el* [segundo] *rango* de[ntro de la escala de] *la perfección a aquella de entre las Inteligencias separadas que es, en cuanto al comienzo de su existencia, acto sin mezcla alguna de potencia* [...]».

/170/ CAPÍTULO [2]
sobre la potencia *(quwwa)* y el acto *(fi'l)*, la fuerza *(qudra)* y la debilidad *('aǧz)*; y sobre la presencia *(iṯbāt)* de la materia en todo lo creado *(mutakawwan)*.

/170-185/ [...]

/186/ CAPÍTULO [3]
sobre lo perfecto *(tāmm)*, lo imperfecto *(nāqiṣ)* y lo que está más allá de lo perfecto; la totalidad *(kull)* y el conjunto *(ǧamī')*.

/186-191/ [...]

/193/ LIBRO QUINTO[30]

/195/ CAPÍTULO [1]
sobre los principios [de lo universal y lo particular] y su modo de existir.

/195-206/ [...]

[30] En este quinto libro, Avicena se ocupa de lo universal y lo particular, el todo y la parte, la inteligencia y la corporeidad, la naturaleza y la materia, la especie, el género y la diferencia, la relación existente entre la definición y lo definido, las quididades simples y compuestas, etc. Continúa, así pues, con el análisis metafísico iniciado en el Libro II.

/207/ CAPÍTULO [2]
sobre cómo acompaña la universalidad a las naturalezas universales; sobre esto mismo y [también] sobre la diferencia entre el todo y la parte, lo universal y lo particular, a modo de conclusión.

/207-212/ [...]

/213/ CAPÍTULO [3]
sobre la diferencia entre el género y la materia.

/213-219/ [...]

/220/ CAPÍTULO [4]
sobre el modo en que lo exterior al género cae [no obstante] bajo la naturaleza de éste.

/220-227/ [...]

/228/ CAPÍTULO [5]
sobre la especie.

/228-229/ [...]

/230/ CAPÍTULO [6]
sobre el análisis y la definición de la diferencia.

/230-235/ [...]

/236/ CAPÍTULO [7]
sobre la relación entre la definición y lo definido.

/236-242/ [...]

/243/ CAPÍTULO [8]
sobre la definición.

/243-247/ [...]

/248/ CAPÍTULO [9]
sobre la relación entre la definición y sus partes.

/248-252/ [...]

/255/ LIBRO SEXTO

/257/ CAPÍTULO [1]
sobre las divisiones de las causas y sus estados *(aḥwāl)*.

[...] Como bien sabes, las causas son [cuatro]: forma *(ṣūrat)*, elemento *('unṣūr)*, agente *(fā'il)* y fin *(ġāyat)*[31].

Diremos pues: es causa formal la causa que es parte del sustento *(qiwām)* de la cosa y por la cual la cosa es en acto lo que es; elemento [o causa elemental], la causa que es parte del sustento de la cosa y por la cual la cosa es lo que es

[31] La división aviceniana de las causas es, véase, también ella aristotélica.

en potencia [...]; [y] agente [o causa eficiente], aquélla que genera una existencia distinta de su esencia *(dāt)* [...].

Ahora bien, los filósofos no entienden únicamente por agente el principio del movimiento, como [hacen] los naturalistas *(ṭabī'iyyūn),* sino [también] el principio de la existencia y [en consecuencia] aquél que dona ésta, *v.g.* el Creador respecto del mundo[32]. [...]

/258-261/ [...] Quizá alguien podría pensar que el agente y la causa [eficiente] no son necesarios para que la cosa exista después de no haber existido; [o] que una vez que la cosa existe, ésta se basta a sí misma [para existir] caso de desaparecer su causa. Quien así objeta [lo primero] cree que la cosa no tiene necesidad de causa alguna para comenzar a existir; [o] que una vez que ella [...] existe, no necesita de ésta [piensa el segundo]: a sus ojos, las causas [eficientes] son [...] anteriores [a sus efectos], no simultáneas [respecto de éstos]. He ahí [empero] una opinión falsa[33].

En efecto la existencia, una vez que ha tenido lugar [para la cosa], debe ser: o bien una existencia necesaria, o bien una existencia no necesaria. Si es una existencia necesaria, o bien su necesidad [...] proviene de la esencia *(māhiyyā)* misma [de la cosa], [...] en cuyo caso es imposible que ésta

---

[32] Que *Allāh* sea no solamente el principio del movimiento de todo cuanto es al modo del Motor Inmóvil de Aristóteles que todo lo mueve hacia sí en tanto que fin último del movimiento de todas las cosas, sino también y ante todo causa de la existencia de todo cuanto es implicada en cuanto tal en la deducción ontológica de lo real a partir de ella misma, es precisamente, en otro orden de cosas, lo que Averroes discutirá de Avicena, a quien el filósofo cordobés reprochará no haberse librado del todo de la óptica del *kalām,* para el cual *Allāh* es, por encima de toda otra cosa, el Creador *(al-Bāri').*

[33] En realidad, se trata no de una, sino de dos opiniones distintas: la primera niega la necesidad de la causa para que tenga lugar la existencia de la cosa (que en cuanto tal sucede y se opone a su previa inexistencia); mientras que la segunda niega la necesidad de que la causa deba acompañar a la cosa durante su existencia para así garantizar su pervivencia (es decir, la pervivencia de su efecto).

comience a existir[34]; o bien es necesaria [únicamente] bajo [tal o cual] condición, [es decir, necesaria por otra cosa distinta de la esencia,] [...] /262/ [...] en cuyo caso [habrá que pensar que] la necesidad de la existencia es [un mero] concomitante de la esencia [y que ésta necesita de una causa para existir. Mientras que si es una existencia no necesaria, se cumplirá esto mismo. Así pues, no es posible en modo alguno que lo que comienza a existir carezca de causa].

[...] Hay por lo tanto [para todas las cosas[35]] una existencia [que sólo tiene lugar] [...] después de su inexistencia. [...] [Por su parte,] esa inexistencia previa no tiene relación alguna con la causa [eficiente] de la existencia de [todo] cuanto comienza a existir. [...] /263/ [...] [Pues] la causa [eficiente] lo es únicamente de la existencia [y no de la inexistencia].

[...] Parece claro entonces que la existencia de la quididad [cualquiera que ésta sea[36]] remite [causalmente] a otra cosa en tanto que ella es existencia [efectiva] de tal [o cual] quididad [...], [ya que para ella] la existencia es causada en tanto que existente [y viceversa: existente únicamente en tanto que causada], o sea, efecto de una otra cosa. Y que lo causado necesita que otro le confiera la existencia [...] [y que sea a su vez] eterno en tanto que existente.

---

[34] Si la existencia fuera necesaria en función de la propia esencia de la cosa, acompañaría a ésta en todo momento, por lo que no podría hablarse de un comienzo para ella en la existencia (es decir, no podría afirmarse más que su eternidad).

[35] Salvedad hecha de aquella en la que la esencia y la existencia coinciden de pleno, que es también la única necesariamente existente (o sea, *Allāh*).

[36] Según cual sea la cosa.

/264/ CAPÍTULO [2]

sobre la solución de ciertas dudas planteadas a propósito de lo que piensan las gentes de la verdad *(ahl al-ḥaqq)*, [a saber:] que toda causa es con su efecto; y verificación de lo que da en afirmarse acerca de la causa eficiente.

/264-266/ [...]

[Diremos también:] si una cosa es por sí misma y en todo momento causa de la existencia de otra, lo será [...] en tanto en cuanto su esencia exista; y si ella perdura, su efecto también.

[...] Es [por lo demás] una causa tal la que confiere la existencia a la cosa. Y ése es [precisamente] el significado de lo que los sabios *(ḥukamā')* denominan creación *(ibdā')*, que equivale al hacer ser *(ta'yīs)* a la cosa después de su no-ser absoluto[37].

---

[37] En el capítulo anterior, Avicena se refiere a los filósofos *(falāsifa)*, véase, como aquellos para quienes el agente es «causa de la existencia» y no únicamente del movimiento, mientras que aquí menciona a los sabios *(ḥukamā')* como aquellos que denominan a la causación de la existencia (es decir, el acto de su donación por parte del agente) «creación» *(ibdā')*. ¿Cabe identificar a ambos? En parte sí, puesto que Avicena trata de aproximar en las *Ilāhiyyāt* la terminología empleada por los filósofos a la empleada a su vez por los teólogos *(mutakallimūn)*, que son justamente los llamados por él aquí *ḥukamā'*: recuérdese en este sentido lo ya dicho a propósito de la sinonimia existente para Avicena entre las voces *falsafat al-ūlā*, *'ilm al-ilāhī* y *ḥikma* (cfr. *supra*, n. 3). Pero en parte no, puesto que si, a diferencia de los naturalistas *(ṭabī'iyyūn)*, los filósofos sostienen que hay una causa eficiente de la existencia, no todos ellos aceptarían asimilar sin más, en cuanto a su significado, las nociones de «causación de la existencia» y «creación». He ahí otro de los motivos por los que Averroes, para quien, no obstante, tampoco hay causación de la existencia, sino, en su defecto, acción teleológica de la causa final sobre aquello que ella mueve, reprochará a Avicena su dependencia respecto del *kalām*. Por su parte, los teólogos sunitas verán en ese intento conciliador de Avicena un esfuerzo, por insuficiente, vano. A decir verdad, sólo los filósofos iraníes postavice-

En efecto, lo propio del efecto [considerado] en sí mismo es no-ser *(laysa);* [el efecto] puede [evidentemente], por [la acción de] su causa, ser *(ays);* pero lo que pertenece a la cosa por sí misma es anterior según el espíritu y en cuanto a la esencia, [si bien] no en cuanto al tiempo[38], a lo que le pertenece por [la acción] de otra [cosa] [...]. Si [en consecuencia] aplicamos el término de innovación *(ḥadaṯ)* [en el plano del ser o de la existencia] a todo aquello que tiene[39] el ser *(ays)* tras [inicialmente] no-ser *(laysa),* entonces todo efecto será, incluso si [entre su ser y su no-ser] no hay posterioridad en cuanto al tiempo[40], innovado *(muḥdaṯ).* Mientras que si aplicamos [en cambio] a éste la condición según la cual lo [así] innovado sería tal que habría un tiempo *(zamān)* y un instante *(waqt)* [anteriores a su ser efectivo] en los que [todavía] no sería, /267/ [...] su posterioridad será [...] una posterioridad temporal. [...] Pero no es cuestión de discutir aquí sobre los términos [que deban aplicarse a lo innovado en el plano de la existencia][41].

---

nianos, šī'ítas en su mayoría, lo harán suyo. Aparte de esto, conviene notar el giro parcial que toma aquí el lenguaje ontológico aviceniano: la existencia es nombrada ahora en tanto que *ays,* y el no-ser, en tanto que *laysa,* términos, ambos, que denotan la primitiva incorporación de vocablos de procedencia indoeuropea por parte de las lenguas semíticas, y en concreto, en este caso, por parte del árabe, toda vez que uno y otro derivan de la raíz *h₁(e)s-* (cfr. *supra,* Introducción, n. 37).

[38] No hay aquí anterioridad temporal, sino únicamente esencial, en la medida en que de lo que se trata es de una distinción puramente lógica o conceptual.

[39] Es decir, que adquiere.

[40] No hay aquí posterioridad temporal, sino esencial, en la medida en que de lo que se trata es, en este caso, de una distinción exclusivamente ontológica: el efecto es uno con su causa en tanto en cuanto ésta es existente, y si ésta lo es en todo momento, como acaba de afirmarse, también habrá de serlo, consecuentemente, el efecto, luego no hay, entre su no-ser y su ser efectivo, diacronía.

[41] Afirmación ambigua sin duda, ya que todo parecería indicar (cfr. *supra,* n. 40) que la primera opción es la más correcta: de hecho, es ésta la que se atribuye generalmente a Avicena. Si embargo, Avicena no aca-

Por otra parte, lo innovado [...] ha de existir: o bien tras su inexistencia absoluta, o bien con posterioridad a una cierta privación *('adam)* [...]. [Siendo así que] si su existencia es posterior a un no-ser absoluto, su emanación tendrá lugar a partir de la causa y tal emanación será [susceptible de ser llamada] creación. Ése es el aspecto más noble de la donación de la existencia, puesto que [en tal caso] el no-ser habrá sido impedido absolutamente, y la existencia habrá sido dirigida contra él. [...]

/268/ [...]

CAPÍTULO [3]
sobre la relación [que hay] entre las causas eficientes y sus efectos.

Diremos: cuando un agente genera una existencia, no la produce semejante a la suya. [...] /269-270/ [...] [Y también:] aquel que confiere la existencia a la cosa es más digno que ésta en cuanto a la existencia. [...]

/271-276/ [...] El principio agente no es semejante [al paciente], en efecto, porque aquél existe por sí mismo, mientras que la existencia del paciente en tanto que paciente es adquirida [por éste] a partir de aquél.

Por lo demás, la existencia en tanto que existencia no varía según la fuerza y la debilidad ni admite tampoco el más y el menos, sino que varía [únicamente] en función de diferentes condiciones *(aḥkām)*, a saber: [en primer lugar,] la anterioridad y la posterioridad; [en segundo lugar,] la no-

---

ba de pronunciarse a este respecto, y la razón es, hasta cierto punto, fácil de comprender: de descartarse la segunda opción, ¿podrían aún quererse idénticas, conforme a lo anteriormente apuntado (cfr. *supra*, n. 37), las nociones de «causación de la existencia» (que, bien mirado, no implica necesariamente la posterioridad temporal del efecto respecto de la causa) y de «creación» (que, por el contrario y según su uso habitual, da en requerirla)?

necesidad y la necesidad; y [en tercer lugar,] la necesidad y la posibilidad.

Conforme a la anterioridad y la posterioridad, la existencia será como sabes, primero que nada, para la causa y, después, para el efecto.

Conforme a la no-necesidad y a la necesidad, [hay que decir,] como también sabes, [que] la causa no tiene necesidad del efecto para existir, sino que existe por sí misma o bien por otra causa [mientras que el efecto no es nunca necesario por sí mismo]. Éste es un punto de vista similar al anterior[42], pero se diferencia [no obstante] de él en otro sentido[43].

/277/ En cuanto a la necesidad y la posibilidad, ya sabes que si hay una causa que sea [la] causa de todo lo causado, será necesaria y absolutamente existente respecto del conjunto de todos sus efectos; si [tal causa] es causa de un efecto dado, será [en efecto] necesariamente existente con respecto a éste, y éste [...] posiblemente existente por sí mismo, puesto que el efecto es de suyo de tal modo que no es necesario que [él] sea existente por sí mismo [sino antes bien lo contrario]: de no ser así[, es decir, de ser necesario por sí mismo,] carecería de causa; y [siendo así que es también necesario que sea] de tal modo que la existencia no sea para él imposible, pues de lo contrario no existiría por una causa. [...].

/278/ [...] Por estas tres razones, la causa es más digna que el efecto en cuanto a la existencia, [...] al igual que el principio que otorga la realidad y la verdad *(ḥaqīqa)*[44] [a las

---

[42] En la medida en que el efecto no es necesario por sí mismo, es posterior respecto de la causa en cuanto a la existencia, y la causa anterior al efecto en la medida en que es, al contrario que éste, necesaria por sí misma.

[43] Puesto que la perspectiva adoptada aquí no es tanto la de la anterioridad y la posterioridad de la causa y del efecto cuanto la de su necesidad y no-necesidad respectivas.

[44] Las nociones de «realidad» y «verdad» están indisolublemente unidas en la palabra *ḥaqīqa*, dado que el campo semántico de la raíz *ḥqq*.

cosas] [...] es más digno que la realidad y la verdad [mismas].

Si es cierto entonces que existe un principio primero[45] que confiere la verdad y la realidad [a todas las cosas], es cierto [también] que [dicho principio] será real y verdadero por sí mismo; que la ciencia que tenemos de él será [a su vez] la ciencia de la realidad y de la verdad [consideradas] en absoluto[, o sea, en referencia a ellas mismas sin ninguna otra condición]; y [...] [en fin que] tal ciencia será verdadera en relación con [y a causa de] lo conocido [por ella].

CAPÍTULO [4]
en torno a las restantes causas: material, formal y final.

He ahí [en suma] lo que afirmamos del principio agente. Examinemos a continuación las proposiciones relativas a los demás principios.

El elemento es aquello en lo cual se encuentra [y de lo que depende] la potencia de la cosa para existir. [...] Es, en ocasiones, como el pliego de papel[46] respecto de la escritura: dispuesto a recibir algo que le adviene [de fuera] sin que nada cambie en él y sin que nada de cuanto él tiene [por sí mismo] desaparezca. /279/ En otras ocasiones, es como la cera con respecto a la escultura, o como el niño con respecto al hombre: apto para recibir alguna cosa [de fuera] sin que haya [tampoco en este caso], salvedad hecha del movimiento en el espacio, de la cantidad, etc., cambio alguno de sus estados. A veces es [en cambio] como la madera con respecto al lecho: tallar aquélla le hace perder algo de su subs-

---

de la que ella deriva, comprende, a un tiempo, los significados de «realizar» y «verificar».

[45] Avicena emplea indistintamente hasta aquí, véase, diferentes voces para nombrar tanto la causa *(sabab, 'illa)* como el principio *(mabda')*.

[46] Literalmente, como el «tablero» *(law)*.

tancia. Otras veces, como el [color] negro con respecto al [color] blanco: se transforma y pierde su cualidad sin que su substancia se corrompa. Otras, como el agua respecto del aire: éste no procede de ella más que a causa de la corrupción de ésta. Otras, como el semen respecto del animal: aquél ha de cambiar de forma, múltiples veces, para disponerse a recibir la forma del animal, lo que vale también para la uva [...] con respecto al vino. Otras, como la materia primera respecto de la forma: dispuesta a recibirla para ser en acto. Otras, como la emblica con respecto al electuario[47]: éste no se obtiene únicamente a partir de aquélla, sino a partir de ella y de otros [productos]; antes de eso, [la emblica] es una de sus partes en potencia. Otras en fin, como la madera y las piedras con respecto a la casa: es el mismo caso que el anterior, sólo que en el del electuario hay [verdadera] transformación, y en éste únicamente composición. Pertenecen también a este mismo género las unidades con respecto al número. Y asimismo, según algunos, las premisas con respecto a la conclusión. Pero esto [último] es falso, ya que las premisas son tales con respecto al silogismo; y en cuanto a la conclusión, no está presente como forma [potencialmente] en las premisas, sino que es algo [aparte] que se sigue necesariamente de ellas.

/280/ Es de esta manera plural [pues] como vemos [nosotros] las cosas que son en potencia, [siendo así que] unas la llevan consigo por sí mismas, y otras, [en cambio,] en virtud de su asociación con otra[s] cosa[s]. [...]

/281-282/ [...] En cuanto a la forma, diremos: puede denominarse forma a toda realidad en acto capaz de obrar, como ocurre [por ejemplo] con las substancias separadas. Pero también [puede denominarse forma] a toda aptitud y acción presentes en un receptor sea unitario, sea compuesto,

---

[47] La *phyllanthus emblica* fue, mezclada con miel o con jarabe, una planta empleada durante la Antigüedad y la Edad Media para la obtención de un electuario o fármaco.

al modo de los movimientos y los accidentes. O bien a aquello por lo cual es constituida la materia en acto, [siendo así que,] en este sentido [preciso,] las substancias inteligibles y los accidentes no son formas, [sino que lo son en los dos sentidos previamente aludidos]. O [también] a aquello por lo que la materia se completa [de un modo u otro] aun cuando ella no sea constituida por ese algo en acto, como sucede [por ejemplo] con la salud y con [todo] aquello que tiende a procurarla [por ser ella justamente su fin]. O [asimismo] a aquello que se produce en las materias por medio del arte, como [por ejemplo] las figuras. Y [en definitiva,] a la especie de cada cosa, a su género, a su diferencia específica y a todo ello [tomado] en conjunto. Así [y por extensión], la universalidad es una forma con respecto a las partes [del todo].

La forma puede ser [en otro orden de cosas] imperfecta, como [en] el [caso del] movimiento, o bien perfecta como [en el caso de] la cuadratura y la circularidad. [Ya] sabes [por lo demás] que una misma cosa puede ser forma, fin y principio activo según diferentes ópticas; así [y por ejemplo] en el [caso del] arte, ya que éste es la forma del objeto fabricado en el alma: la construcción es en sí misma la forma del movimiento [que tiende como meta] hacia la [realización de la] forma [que es la] casa, y ésta es el principio del que emana [a su vez] la formación de la forma en la materia de la casa; lo cual vale asimismo para la salud: ésta es la forma de la curación, y el conocimiento del tratamiento [apropiado en cada caso] es la forma que procura ésta.

El agente imperfecto tiene [por otra parte] necesidad de un movimiento y de instrumentos para que aquello que hay en él emane [desde él] y se realice en la materia; /283/ en cuanto al [agente] perfecto, [en cambio, es preciso decir que] a la forma que hay en él sigue [de suyo] la existencia de tal forma en la materia.

Es [también] verosímil [pensar, de otro lado,] que las cosas naturales tienen sus formas tanto en las causas anteriores a la naturaleza como en ésta. [...]

En cuanto al fin, es aquello por lo cual la cosa se mueve. [...] El fin, para ciertas cosas, se halla en el agente, como la felicidad en la victoria, y para otras, [en cambio,] en algo distinto del agente: a veces en el sujeto, como los fines de los movimientos que emanan en virtud de la reflexión o de la naturaleza; otras veces en una tercera cosa, como [en el caso de] quien hace algo para satisfacer a tal [o cual] persona: la satisfacción de ésta es un fin exterior tanto al agente como al paciente, y la felicidad procurada por esa satisfacción es igualmente otro fin. Y entre los fines hay también la asimilación a otra cosa: el objeto al que queremos asimilarnos es, en tanto que [el objeto] deseado [por nosotros], un fin; y asimismo la propia asimilación en cuanto tal.

CAPÍTULO [5]
sobre la demostración de la existencia del fin y la solución de ciertas dudas a este respecto; sobre la diferencia entre el fin y lo necesario; y sobre la verificación [por último] de la manera en que el fin es anterior y posterior a las demás causas

Diremos: de cuanto hemos indicado hasta aquí resulta que todo efecto tiene un principio y todo innovado una materia y una forma; pero todavía no está claro que todo movimiento *(taḥrīk)* tenga un fin, ya que se da tanto lo caprichoso *('abaṯ)* como lo casual *(ittifāq);* e igualmente hay cosas, como el movimiento de los astros, que, diríase, no tienen fin; lo mismo ocurre /284/ con la generación y la corrupción, que aparentemente tampoco tienen fin.

Alguien podría además decir: así como hay un principio para todo principio, puede que haya un fin para todo fin; [o también:] no hay en realidad fin y perfección [que merezcan tal nombre], dado que el verdadero fin [de todo movimiento] es [...] [únicamente] el reposo; [o también:] hay determinadas cosas que son fines y que tienen [a su vez] otros fines, y así *ad infinitum;* [o también:] hay [ciertas] cosas que toma-

mos por fines [pero que en realidad no lo son, puesto que dependen de otros fines] *ad infinitum,* al modo de las conclusiones que se siguen de los silogismos, las cuales son infinitas; [o] también [...]: [sea,] admitamos que todo acto tiene un fin; ¿por qué considerar [a éste, no obstante, como] una causa primera, siendo así que ésta es causada, en realidad, por todas las demás causas [o finalidades que podemos suponer, según lo ya dicho, para todo fin]? Tras responder a esta objeción, será preciso que nos pronunciemos sobre lo siguiente: ¿son el fin y el bien *(ḫayr)* lo mismo, o son [en cambio] diferentes?; y ¿qué diferencia hay entre la generosidad *(ǧūd)* y la bondad *(ḫayriyya)?*

Diremos: respecto de la primera objeción, relativa al azar y al capricho, hay que decir, por lo que hace al azar, que éste es un fin [para ciertas cosas], tal y como hemos mostrado en la [Sección consagrada al estudio de la ciencia] Física *(ṭabī'iyyāt)*[48]; por lo que toca al capricho, debes saber que todo movimiento voluntario tiene un principio próximo, un principio remoto y un principio aun más lejano [que éste]: el primero es la potencia motriz situada en el músculo del miembro [corporal en cuestión]; el segundo, el asentimiento de la facultad concupiscible; y el tercero, la [facultad] imaginativa o cogitativa; cuando una imagen se imprime en la imaginación o el intelecto, la facultad concupiscible se mueve en la dirección del asentimiento ayudada por la potencia motriz de los miembros [corporales]; en ocasiones, la forma impresa en la imaginación o en la [facultad] cogitativa es el fin mismo en el que termina el movimiento; en otras ocasiones, es otra cosa [distinta] [...]; ejemplo de lo primero: un hombre puede a veces estar a disgusto en un determinado lugar y representarse [entonces] la imagen de otro en el que desearía encontrarse; [el hombre] se mueve hacia éste, [es decir,] desea aquello hacia lo que tiende el

[48] O de las cuestiones varias (cfr. nuevamente el suf. pl. *-āt*) de las que se ocupa dicha ciencia.

movimiento de la potencia motriz del músculo [apto para trasladarlo de un lugar a otro], y su movimiento cesa [en efecto] entonces; /285/ ejemplo de lo segundo: un hombre puede representarse la imagen de su encuentro con uno de sus amigos; desea [verlo]; se pone en movimiento hacia el lugar donde puede encontrarlo; su movimiento [corporal] cesa en ese lugar; y, sin embargo, ese lugar en el que termina [de hecho] su movimiento [físico] no es el objeto primero de su deseo, hacia el cual él ha tendido, sino otra cosa; el objeto de su deseo: encontrar a su amigo, sigue a éste y se realiza tras él; [...] /286-287/ [ahora bien], si se da el fin de la potencia motriz, que es [de suyo] el término del movimiento [corporal], pero no así el otro fin [...], que es [por su parte] el fin del deseo, se dirá [con razón] que el acto [de desplazarse el hombre de un lugar a otro para encontrar al amigo] ha sido [en realidad] vano *(bāṭil):* [...] vano con respecto a la facultad concupiscible[, o sea, con respecto al deseo inicial de ver a su amigo], pero no con respecto a la potencia motriz [que le ha llevado de un lugar al otro para así tratar de encontrarlo]; [esto es, vano] respecto del fin primero [buscado por él, que no era otro que encontrar a su amigo], mas no respecto del fin segundo [subordinado al anterior: trasladarse al lugar en el cual podría, quizá, encontrarlo]; una vez señalado esto, diremos: la afirmación de quien sostenga que el capricho es un acto sin finalidad [alguna] [...] es una afirmación falsa. [...] [Otro] ejemplo [...]: mesarse [distraídamente] la barba; [tal acción] tiene como principio próximo del movimiento la potencia [motriz] del músculo [de la mano]; anterior a éste hay /288/ un deseo [puramente] imaginativo, carente [del concurso] de la [facultad] cogitativa puesto que su principio no es, en ningún caso, un pensamiento; no hay para tal acción, así pues, un fin intelectivo; pero sí un fin para el deseo imaginativo [que está en su base] y [otro] para la potencia motriz [que permite realizarla].

[...] En cuanto a la segunda objeción [relativa a la hipotética infinidad de los fines], desaparece al analizar la dife-

rencia entre el fin esencial *(bi-ḏ-ḏāt)* y el fin necesario, que es uno de los fines accidentales. La diferencia entre los dos es que el primero es solicitado por él mismo, mientras que el segundo puede ser: /289/ o bien algo que debe existir para que el fin exista, siendo entonces causa de éste en cierto modo, como por ejemplo la dureza del hierro, [indispensable] para proceder a seccionarlo; o bien algo que debe existir para que el fin exista pero sin ser [exactamente] causa de éste, sino [más bien] un concomitante de la causa, así como ha de haber un cuerpo oscuro, por ejemplo, para poder cortar [el hierro]: no debido a su color oscuro, con el cual poder cortar a causa [precisamente] de su color, sino en tanto que él es concomitante del hierro que necesitamos [cortar][49]; o bien algo que debe acompañar necesariamente a las causas finales al modo, por ejemplo, en que la causa final del matrimonio es la procreación, a la cual sigue y a la cual acompaña necesariamente el amor a los hijos, en virtud del cual tiene lugar aquél. Todos esos son fines accidentales necesarios, [es decir,] no fortuitos.

[...] Sabe [también] que la existencia de los principios del mal en la naturaleza pertenece a la segunda de tales divisiones. Por ejemplo: dado que es preciso para [que actúe] la Providencia divina, la cual [no] equivale [sino] a la Generosidad, que todo cuanto es posible reciba la existencia, [la cual es] buena [en sí misma]; y que la existencia de los [entes] compuestos venga dada por los elementos [...], los cuales no pueden ser otros que la tierra, el agua, el fuego y el aire; no es posible que el fuego conduzca al buen fin [así] perseguido sin arder [a su vez], [...] de lo que resulta necesariamente que[, llegado el caso,] causará [algún] mal a los hombres de bien y corromperá a numerosos [entes] compuestos [al quemarlos].

---

[49] El argumento es sólo aparentemente rebuscado: Avicena se refiere, muy probablemente, a un cuerpo oscuro, similar al hierro (¿el acero?), con el cual cortar éste.

Pero no nos desviemos de nuestro propósito. En cuanto a la objeción planteada [acerca de la hipotética infinidad de los fines], diremos [asimismo]: [aunque] numéricamente infinitos, los individuos [...] no son fines esenciales para la naturaleza, sino que los fines /290/ esenciales [de ésta] son la substancia que es el hombre, el caballo, la palmera, [etc.,] así como su perdurabilidad; ello es [ciertamente] imposible para un solo individuo, puesto que todo existente compuesto de materia corporal está sometido a la corrupción; [pero] así como es imposible para el individuo, [no lo es en cambio] para la especie[, siendo así que gracias a las especies] la existencia [de cada una de esas substancias] es perenne. El fin primero es por tanto la permanencia de la naturaleza humana y de las demás [...]; ésta es [indudablemente] una; pero para que sea [además] permanente, debe generar individuos, unos tras otros, constantemente; la infinitud numérica de los individuos es [en consecuencia] accidental [pero también] necesaria [según lo ya dicho] [...], y no accidental por sí misma [o fortuita], ya que si fuera posible que el hombre subsistiera como el sol o la luna, no sería necesaria la generación ni la multiplicación [de los individuos] a través de ésta.

[...] /291/ En cuanto al movimiento esencial infinito, [*v.g.* el de los astros,] es uno por continuidad, tal y como has aprendido en la Física, [pero] su fin no es ese movimiento mismo en cuanto tal, sino de nuevo la permanencia.

[...] Por lo que hace a las premisas y las conclusiones [...] [diremos:] la conclusión es causa final y perfectiva del silogismo formulado a propósito de tal o cual objeto de análisis, [...] [de tal manera entonces que] hay en cada caso un [único] fin determinado [propio de cada razonamiento], [...] ya que para cada silogismo [...] hay necesariamente una única conclusión.

/292/ Por lo que respecta a la última objeción [acerca de la supuesta no anterioridad de la causa final], se resuelve [fácilmente] al comprender que el fin es tanto una cosa como un existente, siendo así que hay diferencia entre la cosa y el existente por más que la cosa no pueda ser sino existente.

[...] Por ejemplo el hombre: [de] éste [decimos que] posee una verdad que es su definición y su quididad, ya sea que él exista en particular o en general, en la realidad o en el alma, en potencia o en acto. [Análogamente,] toda causa es, en cuanto tal, una [cierta] cosa [que además existe, y por lo tanto también, un cierto existente]; [así,] la causa final es, en su calidad de cosa, causa de que [todas] las demás causas existan en acto en cuanto causas[50]; y, en tanto que existente, causa de la existencia de [todas] las demás causas en acto[51]. [...] /293/ [En efecto,] la causa final es, en su calidad de cosa, anterior a la causa eficiente, [anterior] a la causa receptiva [o material] y anterior a la causa formal[52] [...]; y, en su calidad de existente en el alma [o en el pensamiento (del agente)], anterior asimismo a [todas] las demás causas: es [en efecto y en cuanto tal] anterior al agente porque primero existe ella[53], y [sólo] después se representa él la acción [que emprender], la búsqueda del receptor [más adecuado] y la modalidad de la forma [en cada caso apropiada a su acción]. [...] En consecuencia, [...] no hay causa anterior a la final, sino que ésta es causa de que [todas] las demás causas sean causas.

[...] /294-296/ En cuanto a la generosidad y al bien, debes saber que [son en realidad] una misma cosa [que] guarda una [cierta] relación con el receptor que da en perfeccionarse por ella[54] y una [cierta] relación con el agente del cual [ella] emana[55] [...]: su relación con el agente es [lo que llamamos] la generosidad; y su relación con el pacien-

---

[50] Es decir, causa de que todas las demás causas existan en acto *en cuanto causas*.

[51] Es decir, causa *de la existencia* de todas las demás causas en acto.

[52] Dado que ella es causa en sentido primero y, en cuanto tal, la más eminente de las causas —prima aquí un enfoque claramente aristotélico.

[53] En tanto que ella es la finalidad última a la cual se subordina la acción del agente, el cual necesita, para obrar, del concurso de las restantes causas (material y formal).

[54] Esto es, que da en perfeccionarse por el bien que él hace suyo.

[55] En tanto que generosidad.

te [o receptor], [lo que llamamos] el bien. [Por lo demás,] la palabra generosidad [...] designa en [todas] las lenguas el don de alguien [...] sin [que ese alguien espere a cambio] la retribución [de su acción por parte de aquél a quien su acción ha favorecido]. Si quien da espera una compensación, recibe [antes bien] el nombre [no de generoso, sino] de comerciante, cambista o [...] contratista. [...] /297-298/. La generosidad es [por tanto] la entrega de un bien [(que es en consecuencia tal para quien lo recibe)] por parte de aquél que no obra movido por la utilidad [que su acción pudiera reportarle]. [...] Hasta aquí nuestra exposición sobre la generosidad y el bien.

Hemos hablado, así pues, de las causas y de sus estados. Acerca de lo cual terminaremos diciendo: [...] /299-300/ [...] la más noble *(afḍal)* [de entre las ciencias] es la ciencia [que se ocupa] del fin de las cosas; ella es [a decir verdad] la [que merece, antes que ninguna otra, el nombre de] sabiduría *(ḥikma)*[56] [...].

---

[56] La óptica aviceniana es en última instancia —no obstante la terminología aristotélica— neoplatónica: *Allāh* es el fin último de todas las cosas al tiempo que su Creador, el Fin hacia el cual todas tienden a la vez que el Origen del cual emanan, por lo que lo ya dicho acerca del conocimiento de la Causa Primera de la existencia es aplicable también al conocimiento de la Causa Final, y viceversa: ambos son los conocimientos más nobles susceptibles de ser adquiridos por el hombre en la medida en que ambos versan sobre la verdad y la realidad consideradas en absoluto.

/301/ LIBRO SÉPTIMO[57]

/303/ CAPÍTULO [1]
sobre las implicaciones [que cabe extraer acerca] de la unidad *(waḥda)*, [es decir, sobre] la identidad y sus divisiones; sobre las implicaciones [que cabe extraer acerca] de la multiplicidad *(kaṯra)*, [es decir, sobre] la alteridad y la diversidad; y [en fin] sobre las clases de oposición conocidas.

/303-309/ [...]

/310/ CAPÍTULO [2]
en el que se exponen [críticamente] las doctrinas de los filósofos antiguos en torno a las ideas y los principios de la matemática, el por qué de sus afirmaciones y la causa de su ignorancia.

/310-316/ [...]

/317/ CAPÍTULO [3]
en el que se refutan las doctrinas [pitagóricas y platónicas] relativas a[l papel que desempeñan] la matemática y las ideas.

/317-324/ [...]

---

[57] Tras analizar lo uno y lo múltiple y otras categorías afines, Avicena discutirá a continuación, en este libro (cfr. asimismo *supra*, Libro I, Capítulo 4), la matemática pitagórica y la teoría platónica de las ideas, deudora a su vez de ésta. La perspectiva que Avicena hace valer aquí es, así pues —contrástese ello con lo apuntado en la nota precedente—, marcadamente aristotélica. Ya he señalado en la Introducción la relativa reversibilidad de ambos puntos de vista (el aristotélico y el neoplatónico) a lo largo y ancho de las *Ilāhiyyāt*.

/327/ CAPÍTULO [1]
sobre el número finito de las causas eficientes y materiales.

Llegados aquí, conviene que pongamos fin a nuestro libro tratando [a continuación] del Primer Principio de la existencia[58]; deberemos [asimismo] preguntarnos si existe y si es [en efecto] uno; y mostrar [en fin] —ayudados por Él— [cuál] es su rango en la existencia, [cuál es] la posición y el rango de los existentes [que están] por debajo de Él y el modo en que [todos ellos] retornan a Él.

Lo primero que habremos de mostrar es que las causas son finitas [en cuanto su número], y que para cada serie de causas hay un primer principio, que el principio del conjunto [formado por cada serie de causas y sus respectivos principios] es uno, que éste es distinto *(mubāyin)* de todos los [demás] existentes, [en tanto] que [él] es [según lo ya dicho] el único existente necesario, y [por último] que todo existente le debe la existencia.

[...] Diremos también: si suponemos [la existencia de] un [ente] causado, [la existencia de] una causa para éste y [la existencia de] una causa para su causa, la serie de tales cau-

---

[58] De ello se ocupan precisamente los Libros VIII y IX, pero a ambos sigue un último libro dedicado en su mayor parte —según lo anunciado en I, 4— a la profecía, la ciudad y su gobierno, lo que significa que es más bien con un estudio que cabría calificar de teológico-político como concluyen las *Ilāhiyyāt*. Sin embargo, dicho estudio es a mi juicio un mero apéndice al resto de la obra, requerido quizá por las circunstancias; y la prueba de ello es lo que afirma aquí Avicena. Podría pensarse entonces que la *Metafísica* aviceniana tiene en realidad dos finales: uno propiamente filosófico (Libros VIII y IX) y otro teológico-político (Libro X); y, en definitiva, que el que interesa realmente a Avicena es el primero de ellos, respecto del que el segundo representaría, simplemente, un excurso motivado por sus compromisos políticos.

sas no puede quererse *ad infinitum*. En efecto, [...] considerados en conjunto y unos en relación con otros, la causa de la causa será una causa primera [y] absoluta para los dos restantes[59], y éstos mantendrán [a su vez] una [cierta] relación de causalidad con ella por más que [...] uno sea indirectamente causado [por ella][60] y el otro [en cambio] directamente causado [por ella][61]. [...] /328/ [...] Lo propio del término causado es no ser causa; lo propio del otro término [o extremo de la relación], ser causa de todo salvo de sí mismo[62]; y lo propio del [término medio o] intermediario, ya sea éste uno o múltiple, ser causa de uno de los términos [o extremos de la relación] y ser causado por el otro. Si [el intermediario no] es [uno sino] múltiple[63], dará igual que la serie [de tales causas intermedias] sea finita o infinita; en el primer caso, el conjunto [...] [de los intermediarios] situados entre ambas extremidades será [a decir verdad] como un solo término cualificado como intermediario con respecto a las dos extremidades, y cada una de éstas tendrá [asimismo] una [determinada] propiedad [según lo ya apuntado]; [...] si la serie [de las causas intermedias] es [en cambio] infinita, dicho conjunto infinito participará [asimismo] de esa cualidad, ya que cualquiera que sea [la índole d]el conjunto, éste será causa de la existencia del [existente] causado y causado [a su vez] en la medida en que sus [componentes] serán

---

[59] Es decir, para el existente causado y su causa.

[60] Tal, el existente causado.

[61] Tal, la causa del existente causado.

[62] Si la causa de la causa del existente causado no es causa de sí misma, ¿habrá entonces que suponer que hay una causa para ella, tal y como sucede, por ejemplo, con los primeros principios de cada serie causal, los cuales son causados por el Primer Principio?; ¿o habrá simplemente que suponer, por el contrario, que ella no es causa de sí misma en tanto que es rigurosamente incausada, tal y como sucede en cambio con el Primer Principio absoluto de la existencia? Lo uno y lo otro, pero sin que en el primer caso —aplíquese a éste cuanto se dirá a continuación— sea pertinente, así pues, el recurso *ad infinitum* ya cuestionado.

[63] Es decir, si las causas del existente causado son varias.

[todo ellos, cualquiera que sea su número e incluso si este es infinito[64],] causados. [...] No es posible por tanto que exista un conjunto de causas y que no exista entre ellas una causa no causada y [...] primera, dado que [de no ser así] el conjunto infinito [de las causas intermedias] sería un intermediario sin extremidades, lo cual es absurdo. [...] En efecto, quien afirme que hay dos [extremos en la relación] y una serie infinita de intermediarios [entre uno y otro], hará una afirmación vana, puesto que si el conjunto tiene una [sola] extremidad, será de suyo finito; si quien [así] cuenta /329/ no alcanza [a ver] dicha extremidad, errará por cuenta propia; [pues] la finitud de toda cosa viene dada por tener [al menos] una extremidad[65], siendo así que todo cuanto hay entre dos extremidades está delimitado[66] por ellas. De lo cual se sigue que ha de haber [necesariamente] una causa primera, ya que incluso si lo que hay entre ambas extremidades es infinito, dado [justamente] que tal extremidad existe, ésta habrá de ser el primer término de [(así como el término exterior a)] ese [conjunto] infinito, y[, por lo mismo,] una causa no causada[67]. Esta explicación sirve por lo demás para [...] todas las variedades [posibles] de causas. [...]

/330-331/ [...]

/332/ CAPÍTULO [2]
sobre ciertas dudas [...] y su aclaración.

/332-340/ [...]

---

[64] Dado que su infinitud en nada modificaría su naturaleza.

[65] O lo que es lo mismo, un límite.

[66] Y en consecuencia limitado.

[67] Puesto que, si fuera causada, quedaría incluida, antes bien, en el conjunto (infinito o no) de las causas intermedias.

CAPÍTULO [3]

en el que se muestra que el número de las causas finales es finito y se establece [la existencia del que es] el Primer Principio absoluto *(muṭlaq)* [de todas las cosas]; [con una] afirmación crucial acerca de la causa primera absoluta *(muṭlaq)* y de la causa primera condicionada *(muqayyad);* y en el que se demuestra [también y por último] que la causa primera absoluta es causa de todas las [demás] causas.

Por lo que respecta al número finito de las causas finales [...] [diremos]: cuando establecemos la existencia de la causa final, establecemos [también] su finitud, dado que ella es la causa perfectiva por la cual existen todas las demás cosas, sin que ella sea [a su vez] por ninguna otra cosa. [En efecto,] si tras una causa perfectiva hubiera otra, la primera sería en virtud de la segunda y no sería causa perfectiva. /341/ Ahora bien, acabamos de suponer que lo es; y si ello es [efectivamente] así, quien afirme [entonces] que ambas causas son perfectivas[68], negará [de hecho la existencia de] las causas perfectivas en sí mismas y [...] la naturaleza del bien, el cual es la causa perfectiva en la medida en que es [también] lo buscado por sí mismo, mientras que [todas] las demás cosas son buscadas a causa de él, ya que si una cosa es perseguida con vistas a [obtener] otra, es un [mero] útil, no un bien verdadero[69].

[...] /342/ Comenzaremos pues diciendo:

Si decimos: [hay] un Primer Principio eficiente, o mejor, un Primer Principio absoluto, es [entonces] necesario que éste sea uno[70]. Pero si decimos [en cambio]: hay una causa primera material o una causa primera formal, etc., ésta no tiene por qué ser una, a diferencia de que lo ocurre con el

---

[68] O sea, varias éstas.

[69] Dado que éste es buscado por sí mismo.

[70] Cfr. *supra,* I, 6-7.

Ser Necesario. En efecto, ninguna de ellas será causa primera en sentido absoluto, puesto que el Ser Necesario es único y le corresponde el rango de Principio eficiente.

Así pues, el Uno es necesariamente existente y también principio y causa de tales [principios] primeros[71]. De todo lo cual se sigue, así como también de cuanto hemos explicado anteriormente[72], que el Ser Necesario es uno numéricamente y que todo lo que no es él es, considerado en sí mismo, [meramente] posible en cuanto a su existencia[73], y causado entonces [...]. Por lo tanto, toda cosa a excepción hecha del Uno que es por sí mismo uno y del Existente que es por sí mismo existente, debe su existencia a otro[74]. Y esto es lo que significa la afirmación según la cual la cosa es creada[75]: en la medida en que recibe la existencia de otro, [toda cosa] tiene un no-ser que merece por sí misma de manera absoluta, [es decir,] no por su forma independientemente de su materia, ni tampoco por su materia independientemente de su forma, sino en razón de su totalidad; [en efecto,] en tanto en cuanto ésta no vaya acompañada por la necesidad *(īǧāb)* [que ella tiene] de aquello que, siendo distinto de ella, la hace existir, su no-ser será totalmente necesario: no habrá una parte de ella, ya sea la materia o la forma caso de tener ambas, que preceda a su existencia [...]; luego su totalidad será, respecto de la Causa primera, creada.

[Por otra parte,] la existenciación *(īǧād)* de cuanto existe en virtud de ésta no faculta al no-ser para convertirse en la substancia de las cosas, sino que le impide eternizarse: tal es [precisamente] la [denominada] Creación absoluta *(ibdā' al-muṭlaq);* y [en cuanto a] la existenciación abso-

---

[71] Cfr. *supra,* n. 45.

[72] Cfr. asimismo *supra,* I, 6-7.

[73] O, según lo ya dicho, necesariamente existente por otro (el Ser Necesario) considerado en relación con éste.

[74] Del Ser Necesario, que es pues uno y existente por sí mismo.

[75] Cfr. *supra,* VI, 1-2.

luta *(ta'yīs al-muṭlaq)*[76], [repárese en que] no es una cierta existenciación [semejante a otras], ya que toda cosa proviene de ese Uno [que es la Causa absoluta y el Principio absoluto de todo]. [He aquí además que] ese Uno hace a todo comenzar [a ser], puesto que aquello [de lo que afirmamos] que comienza [a ser] es [justamente] aquello que existe después de no haber existido[77]. [No obstante,] si ese «después» fuera temporal, estaría precedido de un «antes» que desaparecería al comenzar a ser [aquello de lo cual decimos que comienza a ser]; en tal caso, habría una cosa de la que diríamos que es «antes» que la otra y que ya no existe; /343/ en consecuencia, no podría existir ninguna cosa más que si existiera otra cosa antes, la cual desaparecería al existir aquélla; [en resumen,] la existenciación provendría del no-ser absoluto; [pero] tal creación sería vana y carecería de sentido. El «después» del que se trata aquí es [por el contrario] un «después» en cuanto a la esencia, ya que lo que pertenece de suyo a la cosa [conforme a su esencia] es anterior a lo que le pertenece en virtud de otro: si ella toma de otro la existencia y necesita [de] ésta, [es que] le corresponde de suyo el no-ser y[, a la vez,] la posibilidad [de ser]; su no-ser será anterior a su existencia y su existencia posterior a su no ser, pero según una anterioridad y una posterioridad esenciales[78]. Así pues toda

---

[76] Cfr. *supra,* n. 37, *in fine.*

[77] Cfr. nuevamente *supra,* VI, 1-2.

[78] Cfr. sobre esto mismo *supra,* VI, 2. Esta vez sí, Avicena se decanta por una de las dos opciones previamente formuladas, descartando la otra; pero sin abandonar por ello el término «creación» para referirse a la causación de la existencia por parte del Primer Principio. La argumentación ofrecida aquí es, desafortunadamente, tan ambigua como insatisfactoria: si la anterioridad fuera temporal, ¿en qué medida cabría suponer que el no-ser previo a la existencia sería a su vez la causa de —o en palabras de Avicena, aquello de lo cual provendría— ésta?; bien mirado, nada impele a considerarlo así: podría haber un Primer Principio que innovara las cosas no haciéndolas pasar de la inexistencia a la existencia,

cosa, salvo el Uno primero, existe después de no haber existido de suyo.

CAPÍTULO [4]
sobre los atributos *(ṣifāt)* fundamentales[79] del Principio necesariamente existente.

[...] Es claro pues que hay un Ser Necesario [...], que el Ser Necesario es uno, [...] sin que nada se le asemeje, [...] [y] que, salvo él, ningún otro existente es necesario [por sí mismo]. Si esto es así, [habrá que concluir que el Ser Necesario] es el principio de la necesidad de la existencia de cuanto él hace necesario [de un modo u otro, ya sea] directa o indirectamente. Y si la existencia de todo

---

en cuyo caso habría que presuponer de algún modo su preexistencia, sino, simplemente, haciéndolas existentes; por otra parte, ¿puede concederse sin más que el tiempo sea una cosa, y no un cuándo, es decir, una circunstancia o una dimensión?; en fin, si lo propio de todo existente es no existir por sí mismo a la vez que poder de suyo existir por otro, y lo propio del agente necesario para que la existencia le sobrevenga impedir la eternización de su no-ser al tiempo que actualizar su posibilidad de ser haciéndola efectiva, ¿no ocurrirá entonces que las cosas existen de algún modo antes de existir, tomado aquí el antes en un sentido rigurosamente temporal?; de lo contrario, ¿no habrá que suponer que la realidad está, como en el platonismo —si bien no en los mismos términos—, desdoblada en dos órdenes: el de la existencia posible y el de la existencia efectiva, y que, por ello, cada cosa efectivamente existente tiene, por decirlo así, un doble en alguna parte? A mi parecer y por lo demás, la dialéctica de lo que es necesario por sí mismo y lo que es necesario por otro sobredetermina el pensamiento de Avicena hasta tal punto, que todo queda apresado en su juego y reducido a sus variaciones, pero de tal suerte que los términos de esa relación pensada en tanto que relación puramente lógica se presuponen simultáneamente, viéndose la dialéctica, de ese modo, subordinada en todo momento a la lógica, la cual prescribe de antemano los movimientos y distribuye las posiciones de cuanto cae, conceptualmente, bajo los designios de aquélla.

[79] Literalmente, primeros.

cuanto no es él proviene [tal y como hemos dicho] de su existencia, [habrá que concluir también que] él es [el] primero [de entre todos los existentes]; por [...] primero no entendemos [sin embargo] algo que viniera a añadirse, multiplicándola, a la necesidad de su existencia[80], sino [antes bien] [...] su relación[81] con respecto a todo cuanto no es él.

[...] Al afirmar [...] que el Ser Necesario no es múltiple y que su esencia es unicidad pura y simple *(waḥdānī ṣirf)* y pura verdad *(maḥḍ ḥaqq)*, no queremos decir [empero] que las existencias *(wuğūdāt)* no provengan de él, ni [en suma] que él no guarde /344/ relación alguna con las [demás] existencias[82], [...] sino que tiene una esencia única *(wāḥid)* [e indivisible] [...] y que de él pueden inferirse numerosas relaciones tanto positivas como negativas [respecto de todas aquellas cosas que no son él]; tales relaciones son concomitantes necesarios de la esencia [del Ser Necesario], causados por ésta [en función de las relaciones que ella mantiene así pues] con [todos aquel]los existentes [que no son ella, y] no [por tanto] partes de ella [a su vez].

---

[80] En otras palabras, afirmar de él que es el único cuya existencia es necesaria por sí misma y el primero de entre los existentes, no equivale —es lo que sugiere aquí Avicena— a afirmar primero una cosa y luego otra que se añadiría a la primera haciendo de su esencia, de ese modo —recuérdese que esencia y existencia coinciden en él—, una esencia compuesta.

[81] Es decir, su posición.

[82] Avicena, véase, designa aquí a los existentes *(mawğūdāt)* en cuanto existencias *(wuğūdāt)*; luego cabe análogamente pensar que si éstas son idénticas a los existentes, el Ser necesario (literalmente, la existencia necesaria: *wāğib al-wuğūd)* es también un existente *(mawğūd)*; un existente ciertamente peculiar, ya que él sería el único necesario por sí mismo y el único en el que la esencia y la existencia coincidirían, y situado, además, muy por encima de los restantes, pero un existente al fin y al cabo al igual que ellos. Y es que cualquiera que sea el extremo del que se parta, la relación de identidad así establecida por Avicena ha de quererse, en cuanto tal, bidireccional y extensiva a todos los existentes.

[...] Diremos [también]: el Primero no tiene más quididad que su ontidad *(anniyya)*[83]; [...] [o lo que es lo mismo,] el Ser Necesario no puede tener una quididad que acompañe a su existencia necesaria, [...] /345/ [...] [dado que] no puede ser compuesto, [...] [por lo que no puede afirmarse] que haya [en él] una cierta quididad y que esa quididad sea necesariamente existente, como si tal quididad fuera distinta de su realidad; [...] en tal caso, el Ser Necesario en cuanto tal no sería, en relación con su [quididad o] esencia necesariamente existente, necesariamente existente [a su vez], puesto que habría algo [diferente] que lo haría necesario, lo cual es imposible[84]. [...] /346/ [...] Queda así pues [claro] lo siguiente: que el Ser Necesario es por sí mismo absoluto [...] en tanto que necesariamente existente de suyo, [esto es,] necesariamente existente sin quididad. [...] No hay por tanto quididad para el Ser Necesario más que el hecho de ser necesariamente existente. Y en ello consiste [precisamente] su ontidad. [...] [Mientras que] todo lo que tiene una quididad distinta /347/ de la ontidad [propia del Ser Necesario] es causado, [...] ya que su existencia obedece a una causa; [en efecto,] todo lo que no es el Ser Necesario tiene una quididad posiblemente existente, adviniéndole la existencia del exterior. El Primero [en cambio] no tiene quididad, y de él emana la existencia sobre los seres que tienen una quididad,

---

[83] Es decir, su quididad coincide plenamente con su ser (o con su existencia); cfr. *supra,* n. 2, así como la n. 47 de la Introducción, por lo que hace al término *anniyya.*

[84] Si estuviera, como los demás existentes, compuesto de esencia y de existencia —es decir, si una y otra no coincidieran en él, o si la primera no equivaliera en él a la segunda—, habría en efecto que pensar que su esencia sería tal o cual y, a continuación —y sólo a continuación—, necesariamente existente; y habida cuenta de que la existencia es para todos los existentes, salvo para el Primero, un añadido a la esencia, y que su existencia necesaria no es tal sino en virtud de la acción de un otro, habría entonces que pensar también que la existencia del Ser Necesario dependería, en tal caso, de la acción de un otro capaz de hacer de su esencia una esencia necesariamente existente, etc.

[ya que] él es pura existencia [...]; mientras que todas las demás cosas que tienen quididad son [únicamente] posibles y existen gracias a él[85].

[...] Por lo mismo, el Primero carece de género, dado que no tiene quididad. En efecto, lo que no tiene quididad no tiene género, ya que el género se enuncia en respuesta a la pregunta: «¿qué es [tal cosa]»? [Además,] el género es en cierto sentido una parte de la cosa[86], y se ha establecido [ya] que el Primero no es compuesto. /348/ [...] Por tanto, el Uno no tiene género. Por ello no tiene tampoco diferencia específica. Y si no tiene ni género ni diferencia específica, no hay definición *(ḥadd)* [posible] de él; ni demostración *(burhān)* que le convenga, ya que no es causado; por lo cual tampoco tiene [un] por qué *(limayya),* [...] así como no hay [un] por qué para su acción.

[...] /349/ [...]

CAPÍTULO [5]
en el que se confirma y reitera, a modo de conclusión, lo ya dicho a propósito de la unicidad del Ser Necesario y de sus atributos negativos.

Repitámoslo: la realidad del Primero es [únicamente] de éste y [en consecuencia] de ningún otro. [...] /350/ [...] [Esto quiere decir, tal y como ya sabes, que] el Primero no tiene análogo *(nidd).* [Y por ello] decimos también que la

---

[85] Cfr. *supra,* I, 6. ¿Debe considerarse la existencia de tales cosas como un «accidente» añadido a sus respectivas esencias, o, más bien, como un «concomitante no necesario» de éstas? Lo uno y lo otro simultáneamente, dado que en III, 3 (a propósito del modo en que la unidad es atribuida a las cosas) Avicena emplea ambos términos como sinónimos; cfr. asimismo *supra,* n. 20.

[86] Toda vez que define a la cosa bajo una óptica a la que se añaden de inmediato otras que perfilan y precisan, partiendo de lo más general, el alcance de dicha pregunta (la de la especie, la del individuo, etc.).

necesidad de la existencia no puede ser, en ningún caso, compartida por varios. [...] /351-354/ [...] Es pues claro que la necesidad de la existencia no es algo común a muchos y que el Primero no tiene semejante *(šarīk)*.

Dado que él carece de materia [...] y [que está exento] de corrupción, y que una y otra caracterizan a lo que cae bajo la [ley de la] contrariedad, el Primero no tiene, por lo mismo, contrario *(ḍidd)*. [...] No tiene [tampoco] género, ni quididad, ni cualidad *(kayfiyya)*, ni cantidad *(kammiyya)*, ni dónde *(ayn)*, ni cuándo *(matā)*, [...] exaltado y glorificado sea, ni definición, ni [...] demostración, sino que Él es la prueba *(burhān)* de todo, [siendo así entonces que] de Él no hay más que signos evidentes *(dalā'il al-wāḍiḥa)*. [...] [En fin,] todo [cuanto existe] proviene de Él, pero Él no participa de aquello que de Él proviene; [dicho de otro modo,] Él es el principio de todas las cosas, pero no es ninguna de las que vienen después de Él.

/355/ CAPÍTULO [6]
acerca de cómo Él es perfecto *(tāmm)*, o mejor, más que perfecto; el Bien *(ḫayr)* y el Benefactor *(mufīd)* de todo cuanto [viene] después que Él; la Verdad y la Realidad *(ḥaqq)*; la Inteligencia pura *('aql maḥḍ)* que todo lo inteligе y conoce; y acerca de cómo ocurre [justamente] esto [último]: como Él se conoce a sí mismo y conoce los universales; cómo conoce los particulares y en qué sentido no puede decirse [empero] que los aprehenda.

[...] El Ser Necesario tiene una existencia perfecta, ya que nada de lo que corresponde a su existencia y a las perfecciones [que son propias] de ésta le falta, y ya que nada hay similar a él en la existencia que esté por encima de él y que sea existente en virtud de otro, a diferencia de lo que sucede con todo cuanto no es él. [...] Pero [en rigor], el Ser Necesario trasciende su perfección, puesto que no sólo posee su existencia, sino también [y por extensión] la exis-

tencia que emana de la suya[87], la cual le pertenece [asimismo].

[...] Es [además y] en virtud de su esencia el Bien puro. De una manera general, el bien es aquello que desean todas las cosas, y lo que todas ellas desean es la existencia o la perfección de la existencia en cuanto tal; [en efecto,] la inexistencia en tanto que inexistencia no se desea [nunca por sí misma], sino [que se desea a lo sumo] en tanto que puede derivarse una existencia o una perfección de ella[88]; luego lo que se desea es [a fin de cuentas] la existencia; y ésta es el Bien puro y la Perfección pura. El bien es [en efecto], de una manera general, lo que cada cosa desea cabe sí y aquello por medio de lo cual su existencia se completa [de una manera u otra]; mientras que el mal no tiene esencia, sino que es privación en cuanto a la substancia[89] o [alternativamente] privación de conveniencia respecto de [lo que] ésta [implica][90]. La existencia es por tanto [el] Bien [que persiguen todas las cosas], y la perfección de la existencia /356/ es [por lo mismo] el Bien [propio y característico] de la existencia [en cuanto tal].

[Diremos pues:] la existencia que no va acompañada de inexistencia (ya sea [que por] ésta [entendamos] la ausencia de substancia o la ausencia de alguna cosa inherente a la substancia), [o, dicho con otras palabras,] la existencia permanentemente en acto es el Bien puro, mientras que lo que es por sí mismo posiblemente existente no es el Bien puro, ya que su esencia no implica necesariamente, por sí misma, su existencia, [siendo así que] lo que puede [...] no existir[91]

---

[87] Es decir, la existencia de todas las cosas.

[88] Así y por ejemplo cuando nos disponemos a aprender una ciencia, o cuando rechazar tal o cual cosa equivale a obtener otra mejor o a posibilitar su obtención.

[89] O sea, carencia de ésta.

[90] Es decir, inadecuación respecto de lo que a cada substancia conviene.

[91] Tal, lo posible.

no está exento [de suyo] [...] de mal *(šarr)* y de deficiencia *(naqṣ)*. No hay en consecuencia [otro] Bien puro más que el Ser [del cual decimos que es] Necesario por sí mismo.

[Señalemos] asimismo [que] cabe llamar Bien a lo que confiere a las cosas sus perfecciones y bienes [característicos]. Hemos visto [ya] que [es] el Ser Necesario [el que] debe, en virtud de su esencia[92], otorgar toda existencia y toda perfección [...] [a las cosas]. [Luego] también desde esta óptica él será el Bien [puro], sin mezcla [alguna] de mal ni de deficiencia.

[...] Igualmente, llámase verdadero *(ḥaqq)* a aquello con respecto a lo cual [decimos que] la creencia en su existencia es verídica. Y nada merece más esa verdad[93] que Aquél cuya existencia es tenida por verídica y está siempre acompañado de veracidad *(ṣidq)* y perdurabilidad *(dawām)* por sí mismo, no en virtud de ningún otro distinto de Él. En cuanto a las demás cosas, [bien] sabes ya que sus quididades no merecen [por sí mismas] la existencia, sino que [consideradas] en sí mismas, [esto es,] independientemente de su relación con el Ser Necesario, son inexistentes; de ahí que sean por sí mismas vanas e [inversamente] verdaderas por Él [...]. Y de ahí también que [según afirma el sagrado *Qur'ān*] todo perezca salvo la faz *(waǧh)* [de *Allāh*][94]. Y[, en suma,] que Él merezca, antes que toda otra cosa[95], ser [calificado de] verdadero.

El Ser Necesario es [además] inteligencia pura *('aql maḥḍ)* por ser una esencia plenamente separada de la materia. [Y es que,] como [bien] sabes, lo que impide a una cosa ser inteligida es la materia y sus añadidos, no su existencia. En cuanto a la existencia formal, es [lo mismo que] la exis-

---

[92] Que no es otra cosa que su existencia necesaria.

[93] Es decir, ser llamado verdadero.

[94] Cfr. *Qur'ān* 55:26.

[95] Es decir, en primer lugar o por encima de los demás seres, que son posteriores a Él y que, en rigor, sólo son en la medida en que son por Él.

tencia inteligible, [o sea,] la existencia que, de encontrarse en una cosa [cualquiera que ella sea], la permite ser inteligida. [Mientras que] la que recibe ésta es [a su vez] la inteligencia en potencia. Y la que la recibe después de [haberla recibido así] la [inteligencia en] potencia, la inteligencia en acto y perfecta. [Siendo así en consecuencia que] aquél /357/ que consiste en ser su [propia] esencia es de suyo y por lo mismo [un] inteligible puro, dado que lo que impide a una cosa ser inteligida es el encontrarse [dicha cosa] en la materia y sus concomitancias; [lo que la impide ser inteligida] y[, bien mirado,] lo que la impide [asimismo y por ende] ser intelecto[96]. [...] [En cambio,] lo que está libre de la materia y sus añadidos, [es decir, aquello de lo que decimos] que posee una existencia separada *(wuğūd al-mufāriq)*[97], es inteligible por sí mismo. En la medida en que es por sí mismo intelecto, es también inteligible de suyo. Intelige pues su [propia] esencia, y ésta es, por lo tanto, intelecto *('aql),* inteligente *('āqil)* e inteligida *(ma'qūl)*[98] [por sí misma]; lo que no significa que haya en él multiplicidad: en tanto que él es ipseidad *(huwiyya)*[99] pura y separada *(muğarrada)*[100], es [también] inteligencia; en tanto que su pura ipseidad es en él por sí misma, es inteligible por sí mismo; y en tanto que su esencia es [...] pura ipseidad, se intelige a sí mismo. [...] /358/ [...] Luego el hecho de ser [a la vez] inteligente e inteligido no comporta en él multiplicidad alguna.

---

[96] Mientras que el Ser Necesario, en tanto que carente de materia, es lo máximamente inteligible e intelecto en un sentido también máximo o absoluto.

[97] O lo que es lo mismo, como existencia separada respecto de la materia y respecto de tales añadidos.

[98] O lo que es lo mismo, conocimiento, conocedora y conocida (esto es, pensamiento que piensa y que se piensa a sí mismo; cfr. *supra,* Introducción, n. 48).

[99] O identidad.

[100] Ambas nociones son inherentes al término *muğarrad* (fem. *muğarrada).*

[Con todo,] el Ser Necesario no conoce las cosas a partir de ellas [mismas]. De lo contrario o bien su esencia estaría constituida por lo así conocido por él, de tal suerte que su constitución dependería [en última instancia] de tales cosas[101], o bien [él] conocería [sólo] accidentalmente, por lo que no sería ya, en rigor, el Ser Necesario[102]. [...] /359/ [Sino que,] puesto que él es el principio de toda existencia, conoce por medio de su esencia[, y únicamente en virtud de ésta y a partir de ésta, todo] aquello de lo cual él es [justamente] el principio[103]. Ahora bien, [...] él no puede conocer los seres cambiantes [...] en cuanto cambiantes [e individuales[104]] por medio de un conocimiento temporal[105] y particular[106], sino [que los conoce], tal y como [a continuación] mostraremos, según otro tipo de conocimiento. Ya que no es posible que él conozca mediante un conocimiento temporal, en unos casos, que tales [o cuales] seres existen, y, en otros casos, que no existen; de ser así habría, para cada una de esas dos posibilidades, una forma inteligible distinta [...], por lo que el Ser Necesario tendría una esencia cambiante. [Mientras que] si los [seres] corruptibles son conocidos [por él] en función de su quididad[107] [tomada ella en abstracto (o sea,] despojada [de todo rasgo o concreción individual)] y

---

[101] En la medida en que tales cosas formarían parte de su esencia en tanto que conocidas por ella, lo cual es imposible.

[102] En la medida en que por conocer lo que es particular, y por consiguiente accidental, su conocimiento habría de ser también él accidental a su vez, lo cual es asimismo imposible.

[103] Es decir, los existentes corruptibles (cfr. *supra*, n. 94) o meramente posibles.

[104] Lo individual es precisamente lo sujeto a cambio, luego también el correlato lógico de lo cambiante, y viceversa. Quede justificada esta adición aclaratoria, en todo caso, en razón de lo que sigue.

[105] Es decir, cambiante.

[106] Que sería en cuanto tal (por lo uno y por lo otro) impropio del Ser Necesario.

[107] Es decir, en función de la quididad de éstos.

[en función] de sus concomitantes no individuales, [entonces habrá que concluir que] no serán conocidos por él en cuanto corruptibles. Si, por el contrario, son percibidos en tanto que dependientes de la materia y de sus accidentes: el tiempo, la composición, la individuación, [etc.,] no serán conocidos, sino [más bien] sentidos o imaginados [por él]; y ya hemos mostrado en otros libros [de esta misma obra] que percibimos las formas sensibles e imaginativas [única y exclusivamente] en tanto que las sentimos e imaginamos mediante un órgano [que es] divisible. [En fin,] así como atribuir al Ser Necesario una multitud de acciones equivaldría a [atribuirle] imperfección, así también el atribuirle una multitud de conocimientos. En realidad, el Ser Necesario lo conoce todo de manera universal, aunque nada de cuanto es particular le escapa: he ahí una maravilla que requiere de una inteligencia penetrante para ser comprendida. En cuanto a cómo lo hace[108] [consiste en lo siguiente]: cuando se piensa a sí mismo y piensa que es el principio de todo existente, conoce los primeros existentes [que provienen] de él y lo que se engendra a partir de ellos[109]. Nada de cuanto [así] se produce existe sino de manera necesaria a causa de él, tal y como hemos mostrado, de modo que tales causas, conjuntamente, dan /360/ lugar a las cosas singulares que provienen de ellas. [Así pues,] el Primero conoce las causas y sus correspondencias *(muṭābaqāt)*. [...] Y las cosas singulares en tanto que universales.

[...] [Para ilustrar esto] diremos: en la medida en que se conocen[110] los movimientos de todos los cuerpos celestes, se conoce [también] todo [posible] eclipse y toda [posible]

---

[108] Es decir, en cuanto a la manera en que él conoce.

[109] Véase lo dicho en la Introducción acerca del proceso emanativo y lo ya apuntado a este respecto en I, 4. Los denominados aquí por Avicena existentes primeros son también y por lo demás las primeras causas (cfr. lo que el propio filósofo señala a continuación).

[110] Literalmente: en la medida en que conoces; el resto del capítulo está escrito, casi todo él, en segunda persona del singular.

conjunción u oposición [de los astros] de una manera particular, pero siendo su conocimiento, no obstante, universal, ya que si bien podría entonces decirse, a propósito de un eclipse, que ha tenido lugar en función del tiempo transcurrido durante el movimiento de tal o cual astro, [en función] de la posición de dicho astro respecto del norte [celeste] y [...] [en función del movimiento propio de] la luna, [...] su conocimiento[111] sería de todos modos universal, ya que tales datos podrían ser atribuidos asimismo [de forma análoga] a otros muchos eclipses. [...] /361/ [...] Verdad es que, con todo ello, y a menos que dieran en conocerse [también] y por [medio de] la percepción sensible[, entre otras cosas,] los movimientos particulares [característicos del astro en cuestión] [...], no sería posible determinar la existencia de dicho eclipse en tal [o cual] instante ni [tampoco] su inexistencia en otro momento; y [verdad es también] que ese conocimiento [sensible] no es [ciertamente] el mismo que el que se tiene cuando [se sabe por ejemplo que] entre los movimientos [astrales] hay un movimiento particular que reúne tales [o cuales] características, [...] ya que esto [último] puede [en efecto] conocerse independientemente del momento en el que[, por lo mismo,] podría [no obstante] dudarse[, según lo dicho,] acerca de si ha ocurrido [o no, efectivamente, tal o cual eclipse]. [...] [Con todo,] si nuestra existencia fuera continua *(dā'im)* tendríamos una ciencia [...] de todo eclipse existente, y tanto su [posible] existencia como su [eventual] inexistencia nada cambiarían en nosotros, puesto que, en ambos casos, nuestra ciencia sería la misma, [...] y nuestro conocimiento verdadero antes, durante y después del eclipse [cualquiera que éste fuera]. Pero si contáramos con el tiempo *(zamān)* y, en consecuencia, conociéramos en un momento dado que tal [o cual] eclipse no existe y, en otro momento, que él existe, la ciencia no permanecería en nosotros una vez acaecido dicho

[111] Es decir, el conocimiento del eclipse.

eclipse, sino que [en ese momento] se produciría [en nosotros] otra ciencia [distinta] y tendría lugar en nosotros [cierto] cambio [...], ya que, en la medida en que seríamos temporales y tributarios del instante *(ān)*, no sería posible que fuéramos al término [del eclipse] tal y como éramos /362/ antes de que [él] concluyera. Ahora bien, el Primero, que no está [en modo alguno] sometido al tiempo, [...] está lejos de formular un juicio en tal o cual momento, al producirse [el eclipse], [un juicio tal] que pudiéramos considerar[lo] un nuevo juicio o un nuevo conocimiento. Los eclipses particulares son conocidos [...] [por él] en la medida en que son conocidas exhaustivamente [por él] todas sus causas y todo cuanto hay en los cielos; y en tanto que ese conocimiento versa sobre las causas de las cosas y su existencia, es extensivo al de todos sus efectos. Sabes ahora pues cómo conoce él lo que está oculto *(ġayb)*. Y comprenderás a partir de ahí cómo conoce el Primero todas las cosas en virtud de su esencia, ya que él es el Principio de todas ellas [...] y dado que él las conoce *a priori (min ḥālihā)*. Puesto que él es el Principio de unas y de otras cualesquiera que sean sus estados y movimientos [característicos], conoce cuanto se sigue de ellas hasta el último detalle según el orden que acompaña necesariamente a tales detalles y [también] sus relaciones causales. Y semejantes cosas son las llaves de las cosas [que permanecen para nosotros] ocultas [y] que nadie sino Él conoce. [Pues como dice el sagrado *Qur'ān,*] *Allāh* conoce bien lo que está oculto: Él es quien conoce lo que está oculto *(al-ġayb)* y lo que es visible *(aš-šahāda)*: Él es el Poderoso *(al-'Azīz)* y el Sabio *(al-Ḥakīm)*[112].

---

[112] Cfr. *Qur'ān* 6:59. Este pasaje final no figura en varios manuscritos. La dialéctica entre lo oculto *(ġayb, bāṭin)* y lo visible o manifiesto *(šahāda, ẓāhir)* es, por otra parte, recurrente en el pensamiento islámico.

CAPÍTULO [7]

sobre la relación que Él [mantiene] con los inteligibles *(ma'qūlāt);* y en el que se muestra [asimismo] que sus atributos positivos y negativos no implican [en modo alguno] multiplicidad en su esencia; [sobre cómo] a Él pertenecen la majestad suprema *(ğalāl al-arfa')* y la gloria sin límite *(mağd al-ġayr al-mutanāhī);* y [en fin,] sobre el estudio del estado *(ḥāl)* [que es propio] de la delectación espiritual *(laḏḏa al-'aqliyya).*

Debes comprender además que decimos del Primero que es inteligencia en la medida en que es simple *(basīṭ),* y ello en razón de[lo expuesto acerca del mismo en e]l Libro sobre el alma[, perteneciente a esta misma obra], por lo que [en suma] no hay en él diversidad de formas *(ṣuwar)* [inteligibles] [...] /363/ [...]. De ahí que él conozca [todas] las cosas de una vez[113], sin que a causa de ellas sea múltiple sus substancia y sin que ellas inhieran en su esencia por medio de sus formas [inteligibles respectivas], sino que éstas emanan de él inteligidas[114]. Por lo mismo, él es [tanto] más apto para ser inteligencia que esas formas que emanan de su intelección. Y dado que él intelige su [propia] esencia y que es principio de todo cuanto es, conoce, por su esencia, todas las cosas[115].

[Y es que] debes saber que la forma *(ma'nī)* inteligida puede abstraerse de la cosa existente al modo en que [por ejemplo] abstraemos del cielo, mediante la observación [...], su forma *(ṣūra)* inteligible. Pero la forma *(ṣūra)* inteligible puede [asimismo] no ser abstraída de la existencia, sino [justamente] al contrario; así y por ejemplo cuando inteligimos una forma artificial ideada por nosotros: tal for-

---

[113] Es decir, de manera simple e inmediata.

[114] O sea, en cuanto tales.

[115] Es decir, las conoce en la medida en que se conoce a sí mismo.

ma inteligida mueve [en realidad] nuestros miembros para que la realicemos; [es decir,] no existe primero y a continuación la inteligimos, sino que en tanto que la inteligimos [y sólo entonces] existe. La relación de todo [lo inteligible] con la Inteligencia primera necesariamente existente es [precisamente] ésa: Él intelige su esencia y lo que la hace necesariamente existir[, y en consecuencia, a partir de ahí, todas las demás cosas[116]].

Conoce así cómo se halla el Bien en todo. [Y de ese modo] la forma de los seres existentes obedece a su forma inteligida según el orden [previamente] inteligido por Él [...], [pues] Él conoce [...] el orden *(naẓām)* del Bien en la existencia, [conoce] que el Bien proviene de Él y que de dicha ciencia emana la existencia según el orden *(tartīb)* que Él [mismo] intelige como bien y como orden *(naẓām)*.

Ama [en primer lugar] su [propia] esencia en tanto que principio de todo orden y que es en cuanto tal [el] bien [mismo], y [ama] a continuación [...] el orden del bien; pero no tiende a éste mediante el deseo *(šawq)*, ya que no padece de ningún modo; [en efecto,] nada desea y nada busca Él, pues su voluntad no conoce de la imperfección que conlleva el deseo[117] y los problemas que entraña[118] la búsqueda de una finalidad.

/364/ [...] [De hecho,] la intelección de su esencia es su [propia] esencia y [sólo] a partir de ella Él intelige todo cuanto viene después de Él; [...] [en otras palabras,] su intelección de lo que viene después de su esencia es el efecto de la intelección de su [propia] esencia. [...] [Por su parte,] los inteligibles y las formas [...] posteriores a su esencia [...] [no] son [según lo ya dicho sino] relaciones [establecidas

---

[116] Que son y son inteligibles sólo en la medida en que son, previamente, inteligidas/producidas por Él.

[117] En tanto que se desea aquello de lo cual se carece.

[118] En la medida en que ella equivale a la búsqueda de algo extrínseco.

por Él] conforme a un [determinado] orden, unas anteriores a las otras aunque se presenten desprovistas de anterioridad y/o posterioridad temporal[119], [...] /365/ [...] ya que no son [en realidad] otra cosa que su intelección del Bien [y del orden que a éste corresponde].

[...] /366/ [...] El Primero intelige pues su esencia y el orden del Bien que todo lo rige, [...] [el cual no] es [sino] un bien [...] derivado de la bondad de la esencia del Principio y [de] su perfección, amadas por sí mismas; luego tal cosa[120] es querida [por Él]; pero lo que el Primero quiere no es como lo que nosotros queremos [...] cuando buscamos [la consecución de] tal o cual finalidad, [...] sino que Él quiere [lo que quiere] en virtud de su esencia [y] en tanto que [Él es] voluntad intelectual pura *(irādat al-'aqliyya al-maḥḍa)*.

Y su vida *(ḥayā)* consiste en esto mismo. [...] Ya hemos establecido que la intelección [del Primero] [...] es causa de todas las cosas. [Añadamos que] Él es causa de su [propia]

---

[119] Es decir, anteriores en un sentido topológico y jerárquico, o, si se quiere, propiamente ontológico. Luego no sólo no hay distinción temporal entre la causa primera y sus efectos (cfr. *supra*, VIII, 3), sino que tampoco la hay, en rigor, entre éstos. Únicamente cabe hablar, por lo mismo, de dos ámbitos ontológicos diferenciados: el primero necesario por sí mismo, autosubsistente y carente de multiplicidad alguna; el segundo, meramente posible por sí mismo, dependiente del primero y plural; pero de tal modo que éste no sería, de acuerdo con lo previamente apuntado, sino el efecto de la autocomprensión de aquél, o, dicho de otra forma, el espejo imperfecto de aquel otro que sería, en cambio, perfecto; ambos serían por lo demás existentes, pero, como ya sabemos, no idénticamente existentes, variando del uno al otro la naturaleza y el número de sus componentes; y mientras que uno de ellos correspondería al reino de la identidad absoluta —noción, ésta, de raigambre más neoplatónica que coránica—, el otro correspondería al de la alteridad derivada, por vía emanativa, de dicha identidad, sin posibilidad, no obstante —repárese en las limitaciones del conocimiento divino exigidas por tal lógica de la identidad—, de una comunicación directa entre ellos una vez constituidos en tanto que distintos.

[120] Es decir, el orden del Bien.

acción, [y] que [ésta] equivale [como ya sabes] a la existenciación de todo [cuanto es]: toda intención suya equivale [en efecto] a una aprehensión [suya] y a una forma de existenciación. [...]. [Luego] su vida y su ciencia coinciden. Y ello en virtud de su [propia] esencia[121].

[...] /367/ [...] [En fin,] esa voluntad [suya] [...] no subordinada a [la obtención de] ninguna finalidad en la producción de la existencia es idéntica a la emanación en cuanto tal, y la generosidad. [...]

Si tienes esto en cuenta, verás que el primer atributo del Ser Necesario es que es *(innun)* y que es existente *(mawǧūd)*. En cuanto a sus demás atributos, unos designan esa [misma] existencia mediante [el recurso a] una [cierta] relación; y otros, [...] mediante [el recurso a] una [cierta] negación; pero ninguno de ellos implica multiplicidad ni composición en su esencia. Los que comportan [...] negación son [de tal suerte] que cuando alguien dice del Primero, [...] [por ejemplo,] que Él es substancia *(ǧawhar)*, no entiende [por ésta] más que esa misma existencia y niega que Él sea inherente a ningún sujeto; [así también,] cuando [se] dice de Él que es Uno *(aḥad)*, [tal afirmación] no se refiere sino esa misma existencia, negándose de Él, en consecuencia, toda división por medio de la cantidad, del discurso o de la semejanza; /368/ [y así también,] cuando se dice [que Él es] inteligencia *('aql)*, Inteligente *('āqil)* o inteligible *(ma'qūl)*: [en tal caso] únicamente quiere decirse [...] que del [Existente] así separado *(muǧarrad)* es negada la posibilidad de toda mezcla con la materia y sus añadidos. [En cambio,] cuando decimos de Él que es el Primero *(awwal)*, tenemos en mente la relación de esa [mis-

---

[121] Dicho de otro modo: su autoconocimiento y su actividad coinciden punto por punto, siendo ambos idénticos, asimismo, a la existenciación de todas las cosas a partir de su esencia, cuya actividad cognoscitiva y ontogenética es ininterrumpida, así pues, tanto como lo es también su vida, dado que ella es eterna; e incomparable, dado que ella es una. Y todo ello equivale, en fin, a la realización del Bien en los diferentes planos que conforman lo real.

ma] existencia con el todo; [análogamente,] cuando decimos de Él que es Poderoso *(qādir)*, queremos únicamente decir que Él es necesariamente existente, y por ende que la existencia de los demás [existentes] no puede sino provenir de Él del modo antes mencionado; [así también,] cuando decimos que Él es Viviente *(ḥayy)* nos referimos a su existencia intelectual e inteligible [...], dado que viviente es aquel que percibe y actúa [de acuerdo] con su relación[122] respecto del todo. [Sin embargo,] cuando decimos que Él es Volente *(murīd)*, no queremos decir sino que el Ser Necesario, libre de materia, es en razón de su intelectualidad principio del bien y que intelige éste, siendo así [por tanto] que dicha afirmación está compuesta de una relación y de una negación[123]; [así también,] cuando decimos [de Él que es] Generoso *(ǧawād)* designamos al Ser Necesario en virtud de la relación [en la que consiste justamente la generosidad, pero] junto con una [cierta] negación [en la medida en que nombrándolo así afirmamos también, implícitamente,] que Él no está subordinado a ningún fin; y, cuando decimos [de Él que es] Bueno *(ḫayyir)*, nos referimos a que su existencia nada ha de ver con lo que es potencial y deficiente: he ahí una negación; o bien al hecho de que Él es el principio de toda perfección y de todo orden: he ahí una relación. Si examinas los atributos del Primero y Verdadero *(ḥaqq)* de esta manera[124], no

---

[122] Es decir, de acuerdo con la relación que él mantiene.

[123] Lo que significa que hay, de acuerdo con la clasificación previamente establecida (a la que habría que sumar entonces un tercer tipo mixto de atributos divinos), atributos a un tiempo relacionales y negativos.

[124] Avicena superpone en este pasaje ciertos atributos y Nombres divinos tradicionalmente reconocidos en cuanto tales por los teólogos y espirituales del Islam y otros únicamente aplicados a *Allāh*, en cambio, por los *falāsifa;* pareciéndome conveniente distinguir unos de otros, he optado por transcribir en mayúsculas, al traducirlos, la primera letra correspondiente a los primeros (Uno, Inteligente, Primero, Poderoso, etc.).

hallarás [en Él] nada que exija, en razón de su esencia, [la existencia en Él de] partes o [de] multiplicidad .

No puede haber belleza *(ğamāl)* ni esplendor *(bahā')* comparables a[l hecho de que] la quididad [del Ser necesario] sea puramente intelectual y enteramente buena, perfecta y una. El Ser Necesario posee así pues la belleza y el esplendor puros y es el Principio tanto de la belleza como del esplendor de todas las cosas atendiendo al ser de éstas. ¿Cómo no será entonces la belleza de Aquél que debe ser [y que es de hecho] necesariamente existente? [Por otra parte,] toda belleza, [toda] integridad /369/ y [en definitiva todo] bien [así] percibido [o aprehendido] es [en cuanto tal] amado *(maḥbūb)* y deseado *(ma'šūq)* [...] cualquiera que sea [en nosotros la forma capaz de revestir] su aprehensión: sensible, imaginativa, estimativa, putativa o intelectual; y cuanto más intensa y verdadera es su percepción, tanto más perfecto y noble es él en esencia y tanto más lo ama y se delecta con él la facultad perceptiva.

El Ser Necesario es la majestad, la belleza y el esplendor supremos; se intelige a sí mismo conforme a ese grado supremo de esplendor y belleza; y conociéndose de manera perfecta conoce también que el conocedor y lo conocido son [en su caso] uno; luego su esencia es para él, en el más alto grado, [a la vez] el amado y el amante, el objeto de su delectación y el sujeto de ésta, ya que ésta se corresponde con la percepción de lo conveniente en cuanto tal: el placer [sensible] equivale [en efecto] a la percepción de lo que [a la sensibilidad] conviene; y el [placer] intelectual, a la intelección de lo [intelectualmente] conveniente. Así, el Primero es el más noble de cuantos sujetos [decimos que] perciben en razón de su percepción, que tiene por objeto al más noble de los objetos perceptibles; y por ello es [también] el más noble de entre cuantos se delectan y el más noble de entre [todos] los objetos de delectación. Nada puede asemejársele, y [a decir verdad] no contamos para designarlo [oportunamente] con otros términos [distintos de los

empleados hasta aquí]: que quien los juzgue inconvenientes utilice [pues] otros.

La percepción de lo inteligible por [medio de] la inteligencia es además superior a la percepción de lo sensible por [medio de] la sensación, dado que [...] la inteligencia intelige y aprehende la realidad permanente [y] universal [de las cosas] uniéndose a ella e identificándose en cierto sentido con ella, [es decir,] la percibe interna y no externamente. Esto no es [en cambio] así en el caso de la percepción sensible. En consecuencia, la delectación que debe procurarnos nuestra intelección de lo [que es intelectualmente] conveniente ha de ser [también] más intensa que la delectación [de lo que conviene a la sensibilidad] que nos procura [a su vez] la sensación; no hay [en efecto] comparación [posible] en este punto[125]. Pero puede ocurrir que la facultad perceptiva no se delecte con aquello con lo que debería delectarse a causa de ciertos impedimentos. [Acerca de lo cual] debes saber que del mismo modo en que el enfermo no soporta el dulce, sino que lo detesta, nos sucede a nosotros mientras permanecemos en el cuerpo: incluso si nuestra facultad intelectual alcanza [durante ese tiempo] su perfección en acto, no alcanza [sin embargo] el gozo que [...] [la intelección de lo puramente inteligible] debería [de suyo] procurarle /370/, [y ello es así] en virtud del impedimento que representa [para ella todo lo material, incluido] el cuerpo. [En cambio,] si nos separáramos de éste podríamos alcanzar un gozo y un esplendor infinitos [...] en la medida en que ella[, es decir, nuestra facultad perceptiva,] se convertiría[, de ese modo,] en [puramente] intelectual, susceptible de conocer

---

[125] De inspiración marcadamente platónica, como es sabido, el dualismo de lo sensible y lo inteligible se verá matizado en el avicenismo išrāqí al afirmar éste, ya con as-Suhrawardī (cfr. *supra*, Introducción, nn. 23, 54), que es posible una percepción parcialmente sensible de las realidades inteligibles en la medida en que éstas, aunque inmateriales, no carecen necesariamente de corporeidad. Véanse para todo ello los trabajos de H. Corbin citados en la Bibliografía, especialmente *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*.

[entonces] los existentes verdaderos, y los más bellos objetos de delectación. Pero de esto trataremos más adelante.

Debes saber también que [alcanzar] la delectación equivale para toda facultad a la realización de su perfección. Así por ejemplo, la cólera, la venganza, la esperanza y la victoria para la sensación; [en suma,] toda cosa tiene lo que [por su naturaleza] le corresponde [con vistas a la realización de su perfección[126]]. [Análogamente,] ¿no será el destino del alma racional[127] algo así como un universo intelectual en acto?

De ahí [por último] que el Ser necesario sea [puramente] inteligible, ya sea él conocido o no; e [infinitamente] deseable, ya sea él deseado o no[128].

/371/ LIBRO NOVENO

/373/ CAPÍTULO [1]
sobre el atributo de [la] actividad *(ṣifat fā'iliyya)* [propia] del Primer Principio.

Queda claro [entonces] que hay, para todo *(kull)*, un [primer] Principio necesariamente existente que no es un género, [que] no [es] susceptible de definición, ni de demostración, [que está] exento de cantidad, de cualidad, de dónde, de cuándo y de movimiento, que no tiene igual,

---

[126] Así como el objeto de deleite que es propio de cada una.

[127] Es decir, el ámbito al que ella aspira para así alcanzar su perfección y deleitarse.

[128] Es decir, lo máximamente inteligible y lo máximamente deseable; luego también y por lo mismo lo máximamente delectable, ya sea él objeto de nuestro deleite o no.

ni asociado, ni contrario, que es uno dado que es indivisible[129] [...], y dado que su existencia es sólo suya, que es [asimismo], a causa de su unicidad, singular *(fard)*. Es uno, además, porque tiene una existencia perfecta, sin que pueda añadírsele nada para hacerlo perfecto: he ahí [justamente] uno[130] de los rasgos [característicos] del Uno. Con todo, el Uno [así considerado] no es tal sino por vía negativa, a diferencia del uno [que predicamos] de los cuerpos en razón de la continuidad o de la conjunción [de sus partes], o de [...] la unidad que sigue, existencialmente, a una o varias esencias[131].

Debe quedarte claro asimismo, tras lo expuesto en la *Física,* que hay una potencia infinita e incorporal *(quwwat ġayr mutanāhiyya ġayr muğassama)* que es el Principio del movimiento primero *(ḥarakat al-awwaliyya)*: [...] un Principio que tiene [así pues] una existencia eterna[132]. Has aprendido también, después, que el Ser Necesario por sí mismo es necesariamente existente en todos los sentidos, que es impo-

---

[129] Ya sea en acto, añade Avicena, mediante el concurso de la imaginación, como el continuo, o de acuerdo con las distinciones propias del entendimiento, el cual, erróneamente, podría considerar su esencia divisible pensándola en tanto que compuesta por diferentes aspectos intelectuales cuya reunión formaría un todo.

[130] En rigor, otro.

[131] Mientras que en el caso del Ser Necesario su unicidad en tanto que existente del que afirmamos que es y que es uno no sería una simple consecuencia deducible del hecho de que su esencia es, también y de antemano, una, sino que tal unicidad existencial sería, a su vez, una con ella (una con la unicidad de la esencia), ya que, en él, esencia y existencia coincidirían, como no ha cesado de repetírsenos, plenamente.

[132] Como sugiere el hecho de que el movimiento de los astros, que recibe aquí el nombre de movimiento primero, no sea engendrado temporalmente, precisa Avicena. Desde Platón, pero sobre todo desde Aristóteles, teología y física astral aparecen estrechamente relacionadas en la filosofía antigua y medieval, aplicándose los conocimientos suministrados por la segunda de tales disciplinas (por ejemplo, el relativo al movimiento circular o eterno de los astros) a la demostración del objeto de la primera (un primer motor inmóvil causa de dicho movimiento y por ende divino).

sible que en un futuro revista una forma que no tenga ya[133], que la causa implica de suyo, necesariamente, lo causado, y que en la medida en que ella perdura, tiene en todo momento necesidad del efecto [causado por ella]. [...]

/374-379/ [...] [Pero] ¿de qué modo precede el Primero a sus efectos[134]? ¿Por su esencia? ¿Temporalmente[135]? [...] Si lo uno y lo otro, suponiendo [entonces] que él hubiera existido antes que el mundo y que el movimiento, [...] habría habido [para él, véase,] un tiempo, [ya] pasado, antes de crear él lo creado; un tiempo [en consecuencia] finito y anterior al movimiento y al tiempo. [...] Si [el Primero], en cambio, no fuera anterior [a sus efectos] en virtud de algo ya pasado [(pasado] respecto de la creación de la[s] criatura[s)], [habría que decir más bien que] ha comenzado a ser con [o al tiempo que] ésta[s][136].

[...]/380-381/ Luego [...] hay un movimiento sin comienzo en el tiempo que no tiene comienzo más que del lado del Creador. Y tal es [precisamente] el movimiento de los astros[137]. Por otra parte, la causa próxima *('illa al-qarība)* de ese movimiento primero es un alma y no una inteligencia, y los cielos *(samā')*[138] son [como] un ser animado *(ḥaywān)* obediente a *Allāh,* bendito y exaltado sea.

---

[133] Literalmente, que no sea aún.
[134] Literalmente, a lo innovado por él.
[135] Cfr. *supra,* VI, 2; VIII, 3.
[136] *Q.E.D.*
[137] Literalmente, los movimientos celestes *(ḥarakāt as-samāwiyya).*

CAPÍTULO [2]
acerca de cómo el motor próximo *(muḥarrak al-qarīb)* de los cuerpos celestes no es ni una naturaleza *(ṭabī'a)* ni una inteligencia *('aql)*, sino un alma *(nafs)*; y el principio remoto *(mabda' al-ab'ad)*, una inteligencia.

/382-386/ [...] Los astros *(falakiyya)* se mueven [en efecto] por el alma, y el alma es el principio próximo de su movimiento. Dotada de imaginación *(taṣawwur)* y de voluntad *(irāda)* renovadas, el alma imagina, esto es, tiene percepción *(idrāk)* de las cosas cambiantes y particulares, y voluntad para éstas. Es la perfección del cuerpo de los astros, y su forma. Si no fuera así, si existiera por sí misma, [el alma] sería pura inteligencia no cambiante y no discursiva, y no podría adherírsele /387/ lo que [decimos que] es [únicamente] en potencia[138bis]. [...] El alma motriz [de los astros] es [pues] [...] corporal [...] y cambiante, y está dotada de materia. Su relación con los astros es [por lo demás] como la de nuestra alma animal respecto de nosotros [mismos]. [...]

Pero el primer motor *(muḥarrak al-awwal)* que mueve [los cielos] es una potencia inmaterial. Y como ella no puede moverse al mover, ya que de lo contrario cambiaría y sería material, [...] es preciso que mueva como mueve todo motor: por medio de otro. Este último [...] deseará el movimiento, cambiará a causa del mismo y ese será el modo según el cual se mueva [...]. Mientras que lo que mueve a ese [segundo] motor sin cambiar [...] es la finalidad *(ġaraḍ)* [...] hacia la que él tiende, o sea, el amado *(ma'šūq)*; y, en cuanto tal, el bien para el amante *('āšiq)*.

[...] /388/ [...] Es necesario entonces que el principio de tal movimiento sea una voluntad [dirigida] hacia un bien

---

[138] El árabe carece de singular en este caso.

[138bis] En otras palabras, no sería alma.

verdadero. Y semejante bien, o bien tal que pueda él obtenerse por el movimiento, [...] o bien inaccesible [...]. /389/ [...] [En realidad,] el bien hacia el que tiende el movimiento es un bien subsistente por sí mismo e inaccesible. Pero el intelecto procura asimilarse, en la medida de lo posible, a un bien de esta clase. Y tal asimilación *(tašabbuh)* consiste en la intelección de su esencia perfecta[139]. [El intelecto] se asimila a su amado en la medida en que le llega, como a éste[140], el grado de perfección posible que corresponde a su esencia. De ese modo, la subsistencia eterna *(baqā' al-abadī)*[141] da lugar a una perfección apropiada para cada cosa [...]. Aquello cuya perfección última tiene lugar en su comienzo[142] alcanza tal asimilación por medio de la estabilidad *(bi-ṯ-ṯabāt)*[143]. Mientras que aquello cuya perfección no tiene lugar en el comienzo[144] alcanza ésta por medio del movimiento *(bi-l-ḥarakat)*. [...] /390/ [...] Siendo así que la asimilación con el bien último permite a toda cosa subsistir según la más perfecta perfección que puede convenirle. [Ahora bien,] esto [último] no es posible para la[s] substancia[s] celeste[s] según el número *(bi-l-'adad)*, [...] [sino que lo] es según la especie y la sucesión *(bi-n-naw' wa t-ta'aqqub)*.

[...] Del deseo *(šawq)* de asimilación al Primero [...] emana [pues] el movimiento de los astros [...] gracias a la imaginación[145]. En efecto, correspondiendo ésta a la imagi-

---

[139] O sea, en la intelección de la esencia perfecta del amado.

[140] Y en virtud de su intelección, sin la cual no podría alcanzar el intelecto su perfección característica.

[141] ¿En cuanto bien deseado por todas las cosas, incluida la única que, siendo de suyo perfecta y necesaria, no necesita desearla porque la posee *ab initio*?

[142] Es decir, aquello cuya perfección última es también su perfección primera, lo que, bien mirado, sólo al Ser Necesario puede aplicarse.

[143] O mejor, está ya en ella, por lo que no necesita alcanzarla.

[144] Por no ser necesario y perfecto de suyo.

[145] Sin la cual no podría darse la representación ni el deseo del bien. La raíz verbal a la que acude aquí Avicena al hablar de emanación es por lo demás *ṣdr* (en su forma V: *tasaddara*), y no *fyḍ*.

nación de lo que es [eternamente y por sí mismo] en acto, la imaginaciòn propicia una búsqueda de lo que es máximamente perfecto en acto, lo cual no es posible para el individuo, sino que tiene lugar por medio la sucesión: he ahí el movimiento. [...] /391/ [...] Así pues, el movimiento de los astros tiene lugar gracias a la voluntad y al deseo, según lo explicado [hasta aquí]. [...] Tal movimiento es como un culto *('ibāda)* angélico o celeste. [...] /392/ [...] Y así como el Primer Principio mueve al cuerpo celeste *(ğism as-samā')*.

[...] Como sabes, la substancia de ese bienamado primero es una, luego el primer motor del conjunto de los cielos *(ğumla as-samā')* no puede ser más que uno. Pero para cada una de las esferas celestes *(karrāt as-samā')* hay un motor próximo [...] y un deseo *(tašawwūq)* y un amado propios, tal y como acertaron a ver el maestro primero *(mu'allim al-awwal)*[146] y, tras él, los sabios peripatéticos *('ulamā' al-mašš̄ā'īn)*[147], que sólo han negado la pluralidad *(kaṯra)* del motor [último o primero] de todo[148], no en cambio la de los movimientos [...] [de los astros][149]. [Dichos sabios] sitúan como primero de [entre] los [motores celestes] propios el motor de la primera esfera, que era, para quienes precedieron a Ptolomeo, la esfera de las estrellas fijas, mientras que para los continuadores de éste es la esfe-

---

[146] O sea, Aristóteles, denominado así comúnmente por los *falāsifa*.

[147] La contraposición *mašš̄ā'ūn/išrāq(/mašriq)īyūn* (filósofos «peripatéticos» | filósofos «iluminativos» u «orientales»; cfr. *supra*, Introducción, n. 54) será habitual en la filosofía islámica posterior al siglo VI/XII, fundamentalmente irania. Repárese, por otra parte, en que las raíces verbales *'šq* y *šwq*, cuyos respectivos campos semánticos son muy cercanos (*'išq//šawq/tašawwūq* = [amor en tanto que] deseo; *ma'šūq* = [amado/]deseado; *'āšiq* = [amante/]quien desea), comparten una misma secuencia radical: *šq*. Avicena hace uso aquí del lenguaje que caracterizará sobre todo al sufismo *(taṣawwuf)* y al pensamiento išrāqí, pero al que la filosofía (peripatética) no es tampoco (véase la referencia a Aristóteles y a sus continuadores, *supra*, n. 146) extraña.

[148] O sea, la suposición de que éste no sería uno.

[149] Y la de sus motores correspondientes.

ra exterior a ella que, desprovista de estrellas, la envuelve; y tras él está el motor de la siguiente esfera, [uno u otro] según la diferente opinión[150] [de ambas escuelas]; y así sucesivamente.

[...] /393/ [...]

CAPÍTULO [3]
sobre la manera en que las acciones emanan de los principios elevados, a fin de que pueda saberse lo que hay que saber acerca de los motores separados inteligibles [y acerca de cómo ellos son] deseados por sí mismos.

[...] /394-399/ [...] Si todo esto es así, [habrá que decir entonces que] los cuerpos celestes *(aǧsām as-samāwiyya)* participan del movimiento circular en tanto que desean a un amado común [a todos ellos]. Y [que] si difieren entre sí es porque los principios que desean, aparte de[151] ese Primero [amado por todos], difieren a su vez.

[...] /400-401/ [...] Hay pues para cada astro un Alma motriz que intelige el bien y dotada de imaginación *(taḫḫayul),* o sea, de representación *(taṣawwur)* de los particulares y de voluntad respecto de ellos, por ser ella corporal. Lo que ella intelige del Primero y de su principio próximo[152] será [por tanto] un principio que la conducirá a moverse. Así pues, hay para cada astro una Inteligencia separada cuya relación con el Alma [del astro en cuestión] es análoga a la que el Entendimiento Agente *('aql al-fa''āl)* mantiene con las nuestras. [...] En consecuencia, [...] el número de las [Inteligencias] separadas no puede sino coincidir con el de los planetas, siendo igual a diez ([y cuya enumeración habrá de comenzar, forzosamente,] con posterioridad al Primero

---

[150] Literalmente, según las diferentes opiniones.

[151] Literalmente, tras.

[152] Uno u otro para el alma de cada astro.

[y más digno de entre los existentes])[153]. La primera[154], es la Inteligencia motriz inmóvil, que mueve la esfera del cuerpo extremo[155]. A continuación, otra semejante para la esfera de los [astros] fijos. Luego, otra para la esfera de Saturno. Y así sucesivamente hasta llegar a la Inteligencia que influye sobre nuestras almas: la Inteligencia del mundo [sublunar o] terrestre[156]. [...]

/402/ CAPÍTULO [4]
sobre el orden *(tartīb)* relativo a la existencia de las inteligencias [separadas], las almas celestes *(nufūs as-samāwiyya)* y los cuerpos celestes *(aǧrām al-ʿalawiyya)* a partir del Primer Principio.

Hemos mostrado ya que el Ser Necesario [...] /403/ [...] es el Creador de todas las cosas en tanto que él es el Existente del que emana toda existencia; [y que] tal emanación *(fayḍ)* es distinta de su esencia *(ḏāt)*[157]. Pero si el existir[158] de lo que de Él emana tiene lugar únicamente por concomitancia necesaria[159], y si es cierto que el Ser Necesario es necesario de suyo[160], [...] no puede ocurrir [entonces] que el primero de los existentes [emanados] a partir de Él [...] sea múltiple numéricamente o múltiple conforme a la división [de todo] en materia y forma, ya que [se ha dicho que] proviene necesariamente de Él por su esencia, y no por [ningu-

---

[153] O sea, Dios.

[154] O primer existente emanado.

[155] Avicena opta pues por la interpretación ptolemaica (cfr. *supra*, IX, 2, *in fine*).

[156] Que recibe también el nombre de Intelecto Agente.

[157] Cfr. *supra*, VI, 1.

[158] Es decir, el llegar a ser.

[159] En la medida en que lo así emanado no es necesario por sí mismo, sino por otro.

[160] Y por ende uno (cfr. *supra*, I, 6-7; VIII, 3-5).

na] otra cosa[161]. [...] /404/ En efecto, si Él creara necesaria y simultáneamente dos cosas de distinta naturaleza, o dos cosas distintas que dieran lugar a una sola [...] [compuesta] de materia y forma, semejante efecto habría de ver con dos aspectos presentes en su esencia. [...] Y su esencia sería divisible [...]. Sin embargo, hemos señalado ya que esto es imposible y mostrado la falsedad [de tal argumento].

Por lo tanto, el primero de los existentes que sigue a la Causa Primera es numéricamente uno. Su esencia y su quididad son una [misma cosa] carente de materia. Luego no es un cuerpo, ni una de las formas [o almas] que constituyen [de suyo] las [diferentes] perfecciones [propias] de los cuerpos [...]. El primer efecto [derivado del Ser Necesario en el orden de la existencia] es una Inteligencia pura en la medida en que es una forma sin materia. Y la primera de las Inteligencias separadas anteriormente citadas. Parece lógico [suponer] que ella es [también y por lo mismo] el principio motor de la última esfera por medio del deseo. [...] /405/ [...] [No obstante,] debe serle /406/ inherente [algún tipo de] multiplicidad[, a saber]: la intención [por la cual] ella intelige su [propia] esencia en tanto que posiblemente existente por sí misma a la vez que intelige la necesidad de su existencia a partir del Primero, que es por sí mismo inteligible, y en fin a éste. Con todo, esa multiplicidad no le viene del Primero, ya que el hecho de que ella tenga una existencia [meramente] posible [de suyo] se debe a sí misma y no al Primero. Lo que ella debe al Primero es la necesidad de su existencia [no por sí misma, sino por otro]. La multiplicidad que hay en ella, debida a que ella intelige al Primero y a que se intelige a sí misma es una multiplicidad concomitante respecto de la necesidad de su existencia a partir del Primero.

---

[161] Consistiendo la esencia una del Ser Necesario, como ya sabemos, en existir y, al tiempo, en existenciar todo (directa o indirectamente según los casos) a partir de sí misma.

[...] Parece claro según todo lo dicho [y en otro orden de cosas] que las Inteligencias separadas son no una sino muchas. [...] A la más elevada de entre ellas [...] sigue [en efecto] otra Inteligencia, y a ésta otra. Y dado que bajo cada Inteligencia hay una esfera celeste con su materia y su forma, que es su Alma, y una Inteligencia inferior [a ella], habrá [siempre] tres cosas existentes por debajo de cada Inteligencia. [...] Por lo demás, de la Primera Inteligencia se sigue necesariamente, en tanto que ella es la primera que intelige [la esencia del Ser Necesario, y como efecto de dicha intelección], otra Inteligencia [también separada e] inferior a ella. En tanto que ella se intelige a sí misma, [se produce en cambio] la existencia de la forma de la última esfera y su perfección, o sea, su Alma. Y por el carácter [meramente] posible de la existencia que le adviene, inherente a la intelección de su [propia] esencia, [tiene lugar finalmente] la existencia del cuerpo correspondiente a la última esfera [...]. /407/ [...] Y así [sucesivamente] para cada Inteligencia y para cada esfera [celeste] hasta llegar al Intelecto Agente que rige nuestras almas.

[...] /408/ [...] Luego hay principios incorporales para los cuerpos celestes distintos de las formas [propias] de éstos. A cada esfera corresponde uno de tales principios. Y todos ellos convergen en un Principio único. [...] /409/ [...] [En otras palabras,] hay siempre continuidad necesaria de las Inteligencias hasta llegar a la esfera de la Luna. Y continuación se producen los elementos *(usṭuqusāt)* aptos para recibir una impresión (una específicamente, no numéricamente) de la última Inteligencia[162]. [...]

---

[162] Dando lugar tal producción y tal impresión formativa al mundo sublunar en el que habitamos.

/410/ CAPÍTULO [5]
acerca del modo en que son engendrados los elementos a partir de las causas primeras.

Los elementos tienen una materia en común y una forma por la cual se distinguen. [...] Lo que requiere que se de una tal naturaleza en la existencia de la materia y aquello por lo que ellos difieren ha de ser un principio que prepara a la materia para recibir las formas. [...] Y, en consecuencia, las Inteligencias separadas, sobre todo la última, [o sea,] la más cercana a nosotros, aquella de la que emana, de acuerdo con los movimientos celestes, algo en lo que se encuentra [impreso de algún modo] el diseño de las formas del mundo inferior.

[...] /411-414/ [...]

CAPÍTULO [6]
sobre la Providencia *('ināya);* y [sobre] la manera en que irrumpe el mal *(šarr)* en el plan divino *(qaḍā' al-ilāhī)* y su evidencia *(bayān).*

Conviene que [a continuación] nos refiramos a la [divina] Providencia.

[...] /415/ [...]

Ciertamente, no es posible negar sus signos [presentes] en la generación del mundo y en la distribución [ordenada] de los cielos, [ni] en las partes de los animales y las plantas. Todo ello no es resultado del azar, sino que exige un cierto gobierno *(tadbīr).* Debes saber [pues] que la Providencia consiste en que el Primero conoce por [medio de] su [propia] esencia el orden del Bien que hay en la existencia. Y, de ese modo, es causa del bien y de la perfección, [...] según lo ya dicho[163]. [En efecto,] Él intelige el orden del Bien conforme

---

[163] Cfr. *supra,* VIII, 7.

a lo mejor de entre lo posible, y entonces emana de Él lo que intelige, como orden y como bien [...]. He ahí el sentido de la Providencia.

[...] /416/ [...] [A su vez,] todo aquello cuya existencia consiste en su perfección última sin mezcla alguna de potencia no es susceptible de mal, sino que éste afecta a lo que es en potencia; y ello a causa de la materia. [...] /417/ [...] [Así pues,] las causas del mal no se encuentran más que bajo la esfera de la Luna. Cuanto está [situado] bajo dicha esfera es débil con respecto al conjunto de la realidad, como bien sabes. Por lo demás, el mal afecta únicamente a ciertos individuos en ciertos momentos, no [en cambio] a las especies. [...] /418/ Aparte de esto, la existencia del mal en las cosas depende de la necesidad del bien. Si los elementos no fueran tales, [si no fueran] contrarios entre sí y [si no estuvieran] sometidos [en cada caso] a la influencia del más fuerte, las especies [...] no podrían originarse a partir de ellos. Si [por ejemplo] el fuego [...] no fuera tal, si, llegado el caso, el hábito de un hombre noble que hasta él se aproximara no corriera el riesgo de arder por su causa, no podría extraerse de él ningún beneficio. Luego no es tal sino a condición de que implique también la posibilidad de que un cierto mal se dé con él y a partir de él. [...] De ahí que el hombre sabio prefiera sufrir las quemaduras y escapar vivo [pese a todo] antes que morir sin padecimientos. [...] Y si alguien dijera: ¡sería posible que el Primer Providente produjera un bien puro, exento de todo mal!; responderíamos: no respecto de tal género de existencia[164], por más que sea [desde luego] posible en [el plano de] la Existencia absoluta *(wuğūd al-muṭlaq)*[165].

[...] /419-422/ [...]

---

[164] La del mundo sublunar.

[165] O sea, en Dios. Al parecer entonces, el firmamento, situado entre ambos extremos, estaría, para Avicena, desprovisto de mal pese a no participar en la Existencia absoluta; con lo que la cosmogonía ismā'īlí

/423/ CAPÍTULO [7]
sobre el retorno *(ma'ād)* [de las almas a *Allāh*, entendido como Primer Principio].

Debemos analizar ahora las disposiciones de las almas humanas una vez que ellas abandonan su[s] cuerpo[s], y cuál es el estado al que ellas acceden [entonces].

Diremos: es preciso saber que [la cuestión relativa a] el retorno es, [en primer lugar,] consignada por la ley religiosa *(šarī'a)*, pudiendo únicamente establecerse por medio de ésta y de la fe en las palabras del Profeta[166]: se trata, en tal caso, de la resurrección *(ba'ṯ)* de los cuerpos[167]; [...] pero es asimismo aprehensible por medio del intelecto y del razonamiento silogístico *(bi-l-'aql wa l-qiyās al-burhānī)* [...] cuando se trata de la felicidad *(sa'āda)* y de la miseria *(šaqāwa)* de las almas de las cuales se ocupa el razonamiento[168].

[Ahora bien,] los teólogos *(ḥukamā' al-ilāhiyyūn)* se interesan más por esa felicidad [del alma] que por la del cuerpo. Es más, es como si no prestaran atención alguna,

---

(cfr. *supra*, Introducción, nn. 43, 45) quedaría, al igual que en al-Fārābī, descartada. Y, sin embargo, ¿en qué medida puede la procesión celeste, compuesta no sólo por la sucesión degradativa de las Inteligencias separadas, sino también por la de sus Almas y Cuerpos respectivos (y sujeta por tanto al régimen acto/potencia), escapar sin más a la acción del mal? He ahí, ciertamente, un problema.

[166] Literalmente, de la Profecía *(nubuwwa)*. Sigue no obstante una mención laudatoria al profeta Muḥammad y a los miembros de su Casa (cfr. asimismo el *incipit* del libro y lo ya señalado a este propósito en la Introducción).

[167] Cfr. *Qur'ān* 2:259-260, 11:7, 13:5, 16:19-34, 17:49-52, 18:9-31, 20:124-132, 22:5-7, 30:55-57, 32:10-14, 34:7-9, 36:12, 50:2-15, 54:6-8, 75:1-40.

[168] Que la Profecía, añade Avicena, confirma y que es, sin embargo (a diferencia de la resurrección de los cuerpos), irrepresentable para la imaginación.

incluso admitiéndola [como verdadera], a esta última; apenas se interesan por ella, [en efecto,] sino que se preocupan de la felicidad que consiste en acercarse al Dios verdadero, como en breve mostraremos. Demos [pues] a conocer esa felicidad y la miseria que es su contrario. En cuanto a la [felicidad] corporal, la ley religiosa ha resuelto plenamente este asunto[169].

[...] /424-425/ [...] Diremos pues: la perfección propia del alma racional consiste en que ella se convierta en un universo [puramente] intelectual[170] en el cual den en imprimirse la forma del Todo, el Orden [susceptible de ser] inteligido en él y el Bien presente en él como [su] finalidad; [y ello] desde el Origen de todo hasta las substancias /426/ espirituales separadas[171], las [substancias] espirituales dependientes de los cuerpos[172], los cuerpos celestes con sus disposiciones y sus potencias [respectivas] y así [sucesivamente] hasta que ella adquiera cabe sí la disposición de todo el ser[173]. Si esto se compara con las perfecciones propias de[174] las restantes facultades [anímicas], se encontrará en dicha perfección [intelectual del alma racional] tal grado [de

---

[169] El planteamiento preténdese ecuánime, pero no lo es en el fondo, ya que ambas opciones (resurrección de los cuerpos, inmortalidad de las almas) difieren; es decir, no sólo no son intercambiables (como afirmaría una lectura simbólica o alegórica de la primera opción, por ejemplo), sino que tampoco pueden ser coexistentes, ya que entonces habría que admitir una suerte póstuma para las almas y otra (diferente a ésta) para los cuerpos, lo que es absurdo. Al-Fārābī es, en este punto, infinitamente más consecuente que Avicena. Por lo demás, la Revelación coránica y los *aḥādīṯ* proféticos únicamente mencionan la creencia en la resurrección de los cuerpos, lo cual es significativo, bien que al parecer no para Avicena. Y al final de los tiempos, precisan, todo será devuelto a *Allāh*, cuyo Rostro es lo único imperecedero.

[170] Cfr. *supra*, VIII, 7 *in fine*.

[171] Literalmente, absolutas *(muṭlaqa)*, o sea, las Inteligencias celestes.

[172] Es decir, las Almas celestes.

[173] En otras palabras, de todo cuanto es.

[174] Literalmente, deseadas por.

nobleza] que causaría [incluso] vergüenza afirmar que ella es mejor que las demás. [...] Dado que el alma racional consta de un mayor número de objetos perceptibles, penetra tanto más en ellos y hace más fácilmente abstracción de cuanto se les adhiere accidentalmente. [...] ¿Cómo asimilar [entonces] ese placer *(laḏḏa)* al placer sensible, animal o irascible?

[...] /427/ [...] Cuando [finalmente] nos separemos de nuestro cuerpo, si nuestra alma, durante el tiempo en que ella ha permanecido unida al cuerpo, hubiera despertado a su perfección [intelectual], que es su objeto amado, sin alcanzarlo [empero] pese a tender naturalmente hacia él, [...] entonces el sufrimiento que la invadirá [justamente] por haber perdido [el cuerpo] será [en verdad] análogo [en cuanto al grado y la intensidad] al placer que hemos dicho debe existir [para ella] y cuya excelencia y dignidad hemos puesto [asimismo] en claro: he ahí una miseria y un castigo tales que no pueden asemejarse a la disyunción [de los miembros] operada por el fuego /428/ ni a la dispersión del organismo provocada por el frío glacial. [...] Mas si la potencia intelectual hubiera alcanzado en el alma un cierto grado de perfección, ello le permitirá, una vez que abandone el cuerpo, terminar de obtener la perfección que ella debe alcanzar. [...] Tales son la felicidad y la infelicidad [para ella].

[...] /429/ [...] Ahora bien, ¿cuántas representaciones [...] inteligibles debe alcanzar el alma para que ella trascienda el límite de esa infelicidad y pueda esperar semejante felicidad? No me es posible indicarlo con exactitud. Pienso que ello consiste en que el alma se represente los principios separados de una manera cierta, aportando su inequívoco asentimiento al alcanzar ella [dicha representación] por vía demostrativa; en que conozca las causas finales de las cosas relativas a los movimientos universales (no a los particulares, que son infinitos); en que entienda cuál es la disposición de todo, las relaciones de unas partes con otras y el orden que va desde el Primer Principio hasta los últimos

seres a él sujetos; en que se represente la Providencia y su manera de actuar; y en que conozca [en fin,] la Esencia [divina] anterior a todo: cuál es su existencia y su unidad propias, cómo conoce ella [lo que conoce] sin que ninguna multiplicidad ni ningún [posible] cambio le afecten y de qué tipo es la relación que mantienen con ella los existentes[175]. Cuanto mayor sea la perspicacia de quien [todo ello] indague, tanto más dispuesto estará él para [alcanzar] la felicidad. Parece [por otra parte] evidente que ningún hombre deja esta vida sin haberse asegurado un lugar en la otra[176]; se produce entonces en él un [intenso] deseo por cuanto hay allí, y ello le impide atender a cuanto tras él queda.

[...] /430-431/ [...] ¿Y las almas estúpidas que no han adquirido el deseo [de su perfección][177]? Cuando ellas se separan del cuerpo quedan durante largo tiempo, si no han adquirido disposiciones malvadas, frente la misericordia de

---

[175] Así las cosas, diríase que el estudio de la *Metafísica* aviceniana es el único salvoconducto que garantiza al alma su acceso a la otra vida. Cabe inferir entonces que los fieles musulmanes no versados en la ciencia divina de los *falāsifa* únicamente disfrutarán, caso de merecerlas, de las bondades deducibles de su, a la vez, prometida y esperada resurrección corporal; a comenzar, cabe suponer (Avicena saldrá al paso de esta espinosa cuestión más adelante; cfr. *infra,* X, II), por el Profeta y sus compañeros; y siendo así, en definitiva, que tales bondades, en tanto que meramente corporales, no podrían en modo alguno compararse (aplíqueseles lo que acaba de aplicarse, líneas más arriba, a las miserias propias de la infelicidad corporal) a las deducibles del perfeccionamiento racional del alma por vía silogística. ¡Y aún así se pretende que los musulmanes podrían haber asumido tranquilamente los principios de la filosofía peripatética! A condición de substituir su religión por una religión de la filosofía (que no por una filosofía de la religión), habría que precisar.

[176] Literalmente: el hombre no deja este mundo sin haberse asegurado su relación con el otro.

[177] O que pese a desear ésta no la adquirido ni siquiera en cierto grado, debería quizá decirse de acuerdo con lo ya apuntado en este mismo capítulo.

Allāh y en una especie de reposo; pero si las han adquirido y carecen de otras [mejores] o de una intención que las contradiga [...], serán necesaria y convenientemente afligidas según [la medida de] su deseo: padecerán grandes tormentos tras la pérdida del cuerpo sin poder obtener lo que desean por haber desaparecido el órgano [susceptible de proporcionárselo] [...]. Parece cierto asimismo lo que piensan [a este respecto] algunos autores, a saber: que tales almas[178], si son puras [...] y si ha tomado cuerpo en ellas la creencia en el destino reservado a sus semejantes conforme a la representación que de ella tiene el vulgo, [...] podrán imaginarse /432/ todos los estados [propios] de la otra vida (en los cuales habrán creído [ellas durante ésta]), y verán entonces todo lo que les ha sido dicho [y advertido] [...] acerca de [...] la resurrección y de los bienes del más allá. Mientras que las almas malvadas contemplarán su castigo según lo que se les ha descrito [...]. Pues [he aquí que] las formas imaginativas no son menos intensas que las imágenes sensibles, ni menos nítidas, tal y como prueba el sueño; [...] en efecto, todo lo que se imprime en el alma produce su efecto, incluso en ausencia de una causa externa[179]. [...] Tales son[, en suma,] la felicidad y la infelicidad [...] propias de las almas viles.

En cuanto a las almas santas alejadas de tales estados, se unen a su perfección esencial y se sumergen en el placer verdadero, liberándose enteramente de la visión de lo que queda a sus espaldas y del reino en el cual habitaban ellas[180]. Pero si [en] su estado restara aún [algún elemento meramente] opinativo o moral [que perfeccionar], quedarían en retardo [frente a las demás] respecto [de la adquisición] de

---

[178] O sea, las que no han adquirido en esta vida, ya sea total o parcialmente, su perfección racional.

[179] Parece concederse aquí a la imaginación una relativa autonomía tanto respecto del universo de las percepciones y las representaciones sensibles (en las que ella participa) como respecto de las formas inteligibles. Esa será, precisamente, la tesis išrāqí.

[180] Cuando todavía estaban unidas al cuerpo.

la perfección [propia] de las superiores hasta que [ese resto] fuera [definitivamente] eliminado.

/433/ LIBRO DÉCIMO

/435/ CAPÍTULO [1]
sobre el Origen *(mabdā')* y el Retorno *(ma'ād)*, a modo de recapitulación; las inspiraciones *(ilhāmāt)* y lo sueños *(manāmāt)*; las súplicas rogatorias *(da'awāt al-mustağāba)*; los castigos celestes *('uqūbāt as-samāwiyya)*; los estados de la Profecía *(aḥwāl an-nubuwwa)*; y el estado relativo a las leyes de los astros *(al aḥkām an-nuğūm)*.

La existencia es, [...] tras la recepción de las formas generables y corruptibles, inferior en dignidad con respecto al Primero [de los existentes]. Y no cesa[, por otra parte,] de disminuir gradualmente. Primero están los Ángeles espirituales *(malā'ika ar-ruhāniyya)* desprovistos [de materia], o Inteligencias; a continuación [vienen] los Ángeles operativos *(malā'ika al-'amala)*[181]; después, los Cuerpos celestes *(aǧrām as-samāwiyya)*, unos más nobles que otros [...]. Y tras ellos la materia receptiva de las formas generables y corruptibles, que reviste en primer lugar la forma de los elementos y que, a partir de ahí, avanza [...] gradualmente, de modo que la primera existencia [resultante de su combinación] es inferior y más vil que la que la sigue. [Así pues,] el último grado [en cuanto a la dignidad de la existencia] es [el de] la materia *(mādda)*, luego [el de] los elementos *('anāṣir)*, luego [el de] los compuestos minerales *(murkkabāt al-ǧamādiyya)*, y luego [el de] las plantas *(nabātāt)*;

[181] O Almas celestes.

[de entre estos últimos,] el más digno *(afḍal)* es el [del] hombre *(insān)*, a continuación [el de] los animales *(ḥaywānāt)* y luego [el de] las plantas. El más digno entre los hombres es [a su vez] aquél cuya alma ha alcanzado la perfección mediante la posesión de una inteligencia en acto y la adquisición de las costumbres *(aḫlāq)* que equivalen a las virtudes prácticas *(faḍā'il 'amaliyya)*. Y el más digno de entre [todos] ellos, aquél que es apto para [recibir] la Profecía [...], [o sea,] aquél que [tiene la facultad de] escucha[r] las palabras de *Allāh* y [de] ve[r] a los Ángeles, manifiestos para él por medio de una imagen *(ṣūra)* que él puede ver, [...] pues quien tiene una revelación *(waḥy)* ve a los Ángeles bajo una cierta forma *(šabḥ)*[182], llegando hasta su oído una voz *(sam'a)* que él oye de parte de *Allāh* y de sus Ángeles, sin /436/ que se trate [en tal caso, así pues,] de palabras [meramente] humanas [...][183].

[...] /437-440/ [...]

/441/ CAPÍTULO [2]
sobre la demostración de la Profecía *(iṯbāt an-nubuwwa)*, [sobre] cómo tienen lugar las oraciones del Profeta *(da'awa an-nabī)* [dirigida] a *Allāh* y [sobre] el retorno a Él.

[...] La necesidad que la especie humana tiene de un hombre tal es [infinitamente] mayor que la que tiene el vello[, por ejemplo,] de descansar sobre los labios y sobre las cejas. [...] /442/ [...] Es preciso pues que haya un Profeta, que éste sea un hombre[184], y que, además, posea él algo

---

[182] Cfr. *supra*, n. 179.

[183] Por una vez, nuestro autor se muestra fiel a la tradición islámica. Pero ¿cómo conciliar todo esto con lo dicho acerca de la superioridad del conocimiento filosófico? Véanse las dudas ya apuntadas a este respecto (*supra*, n. 58).

[184] ¿Referencia polémica al Cristianismo?

de lo que carezcan los demás, de modo que los hombres perciban que ese algo no está en ellos y que [ese algo] les permita distinguirlo de ellos. [...] Semejante hombre, caso de haberlo, deberá promulgar para los [demás] hombres, por lo que hace a sus asuntos [tanto individuales como colectivos], [determinadas] leyes en el Nombre de *Allāh*, exaltado sea. [...] (¡Que [*Allāh*] haga descender sobre él el Espíritu Santo *(rūḥ al-muqaddas)*!). Y lo primero acerca de lo que habrá él de legislar es lo siguiente: deberá enseñarles [a los hombres] que ellos tienen un [solo] Hacedor *(ṣāni')* Uno *(aḥad)* y Poderoso *(qādir)* que conoce lo secreto *(sirr)* y lo divulgado *('alāniyya)*[185], y que su[s] órden[es] *(amr)* debe[n] ser obedecida[s] (¡pues del Creador es el mando![186]). Él ha dispuesto para quien le obedezca un feliz retorno[187], y para quien no lo haga, su contrario[188], a fin de que todos[189] escuchen y cumplan los preceptos *(rasma)* revelados por la Divinidad *(ilāh)* y por sus Ángeles por boca [del Profeta]. Pero éste no debe instruirles acerca del conocimiento de *Allāh* más que en una cierta medida: [debe enseñarles que Él] es Uno, Verdadero y Único; puesto que si va más lejos, exigiéndoles [por ejemplo] creer qué Él existe aunque no [pueda empero afirmarse que Él exista] en un lugar, [o] que Él no se divide a causa de [que] su Palabra [le acompañe siempre][190], [o en fin,] que Él no es ni exterior ni interior al mundo ni ninguna cosa parecida, [si él trata de instruirles así, decía,] el esfuerzo [requerido para comprender todo esto]

---

[185] Cfr. *supra*, VIII, 6 *in fine*. Y asimismo, por ejemplo, *Qur'ān* 16:19.

[186] Literalmente, el mando se remonta (o sea, pertenece) a quien ha creado.

[187] Cfr. por ejemplo, *Qur'ān* 3:14.

[188] Literalmente, un retorno infeliz. Póngase todo ello en relación con lo ya sugerido acerca de la resurrección *(supra*, IX, 7).

[189] Literalmente, a fin de que el pueblo *(ğumhūr)*.

[190] He aquí sí, indudablemente, una referencia polémica al Cristianismo, el cual considera al *Lógos* divino en tanto que Hijo de Dios o Dios-Hijo.

les parecerá excesivo [a las gentes] y comprometerá [incluso] su religión[191]; [en efecto, y de obrar así, el Profeta] [...] arrastrará [a muchos] a un estado tal que únicamente logrará salir [indemne] de él quien reciba la ayuda y la bendición de *Allāh;* sólo un pequeño número de ellos alcanzará a comprender la verdad de la Unicidad divina y la vía que conduce [al conocimiento de *Allāh*] [los demás] no tardarán [en cambio] en negarla o en disentir [unos respecto de otros]; se entregarán a disgresiones que los distraerán de sus responsabilidades civiles; puede incluso que ello les lleve a abrazar /443/ ideas contrarias al bien [que debe presidir la vida] de la ciudad; sus dudas y objeciones aumentarán y apenas podrá [el legislador] controlarlos. Y es que no para todo el mundo son fáciles las cuestiones divinas. [Pero] tampoco conviene [al legislador] mostrar [a las gentes] que él posee una sabiduría que hurta al pueblo: [...] debe hacerles conocer [a los hombres] la Grandeza y la Majestad de *Allāh* recurriendo a símbolos y ejemplos tomados de entre las cosas que son para ellos majestuosas y grandes; pero [de nuevo sólo] en [una] cierta medida, mostrándoles [en todo caso] que *Allāh* no tiene semejante. También debe instruirles en lo relativo al Retorno de tal manera que les permita apaciguar así su ánimo; [debe] suministrarles ejemplos de la felicidad y de la infelicidad [postreras] que ellos estén en disposición

---

[191] Tales conocimientos, piensa Avicena, están reservados a los filósofos, que formarían, de ese modo, la élite de los fieles. El Profeta, en realidad, también habría estado en su posesión, pero no los habría divulgado para no turbar con ellos a las gentes sencillas, a quienes se habría dirigido únicamente, así las cosas, mediante símbolos y alegorías (o sea, mediante parábolas). La verdad es que la *sunna* del Profeta (por no hablar del *Qur'ān*) no sólo no corrobora, sino que desmiente tal suposición. De hecho, tales conocimientos llegaron al Islam procedentes de Grecia y de Persia con posterioridad al descenso de la Revelación (véase el estudio preliminar). Avicena adopta aquí la idea šī'íta de una profecía puramente esotérica, pero descontextuándola e identificando sus contenidos con los de la *falsafa.*

de comprender y representarse; y en cuanto a la verdad acerca de [todo] ello, no debe brindarles más que algunos datos, diciéndoles que [esa felicidad y esa infelicidad] consiste[n] en algo que ningún ojo ha visto [en realidad], ni escuchado ningún oído, y que lo que se experimenta [llegado ese momento] es un placer tal que diríase [privativo de la] realeza, y una pena tal que diríase [equivaler a] un tormento ilimitado. [...] [Así pues,] no hay ningún inconveniente en que su discurso contenga símbolos y alusiones destinadas [asimismo] a quienes, por naturaleza, son proclives al estudio[192].

CAPÍTULO [3]
sobre los actos cultuales y su utilidad en esta vida y en la próxima[193].

Por lo demás, un hombre como el Profeta[194] no puede existir en todo momento; en efecto, la materia que da en recibir una perfección como la suya no se realiza más que excepcionalmente. Por ello es preciso que el Profeta haya previsto [lo necesario para] que pueda preservarse cuanto él ha instituido y prescrito con vistas a la utilidad [general] de los hom-

---

[192] Conclusión (el capítulo finaliza así y la brevedad de la frase impide ver en ella un posible excurso) imprevisible a tenor de lo señalado hasta aquí. Pero no parece probable que este último pasaje sea fruto del error de los copistas, ya que ningún manuscrito contiene la (hipotética) variante: «[...] *a quienes, por naturaleza, no son aptos* [...]», etc. Se trata seguramente de no negar que, pese a todo, las palabras del Profeta, dirigidas a todos los hombres sin excepción, son en un sentido u otro útiles a todos ellos, incluidos los filósofos. ¿Una nueva concesión dictada por las circunstancias? Puede ser. Aunque verdad es también que Avicena recurre en ocasiones, como ya he apuntado, a la Palabra revelada para comentarla. Luego no se puede descartar sin más que sus imágenes le interesaran; lo difícil es saber en qué grado.

[193] Literalmente, es este mundo y en el último.

[194] Es decir, de un hombre con tales cualidades.

bres. /444/ Es indispensable [...] que los hombres conozcan a su [divino] Hacedor y [todo lo relativo a] el Retorno, y que sea tenida en cuenta y combatida la causa que podría hacerles olvidar lo uno y lo otro cuando [...] el Profeta ya no habite más entre ellos. En consecuencia, es preciso que él tipifique para los hombres [una serie de] obras y [de] acciones que deberá ordenarles realizar [durante su larga ausencia]; [...] y que tales acciones se vean acompañadas en todo momento[, claro está,] del recuerdo *(ḏikr)* de *Allāh* y de [lo referente a] el Retorno, dado que si no carecerán de [verdadera] utilidad —dicha rememoración tiene [siempre] lugar por medio de [determinadas] palabras e intenciones, pronunciables las primeras, propias de la imaginación las segundas—; dígaseles [entonces a los hombres] que tales acciones les acercan a *Allāh,* exaltado sea, y que merecerán [de su parte] una magnífica recompensa. [...] Tales acciones se corresponden con los actos cultuales impuestos a los hombres. Y es necesario que haya[, por otra parte, determinados] gestos que les inciten [y ayuden a realizarlas], o sea, movimientos y/o privaciones de movimientos que conduzcan a [efectuar] otros; así y por ejemplo, entre los primeros, la oración ritual *(ṣalāt);* y, entre los segundos, el ayuno *(ṣawm).* [...] Y a todo ello deben añadirse, en lo posible, otras [varias] acciones que sirven [también] para reforzar la ley religiosa, [...] [como] por ejemplo el *ğihād* y la peregrinación *(ḥağğ)*[195]. [...] /445/ [...] En cierto modo, el más noble de [todos] esos actos cultuales es aquél del que puede decirse que, quien lo realiza, se dirige a *Allāh,* exaltado

---

[195] Traducir *ğihād* por «guerra santa» sería incorrecto, ya que éste se divide en dos clases: el *ğihād* mayor y el menor; el primero equivale al esfuerzo personal del musulmán por perseverar en el camino prescrito por la *šarī'a* (literalmente, *ğihād* significa justamente eso, «esfuerzo»); el segundo, a la guerra santa, que el Islam prescribe únicamente como defensiva. En cuanto a la peregrinación, se trata de la peregrinación ritual a La Meca, que todo fiel musulmán debe realizar, en lo posible, al menos una vez en su vida.

sea, dialogando íntimamente con Él, [...] o sea, la oración. Es preciso a este respecto que sean prescritas, para el orante, la [misma] actitud [y los mismos gestos] que el hombre humilde asume [y efectúa, respectivamente,] cuando se encuentra frente a un rey terrestre [...], [esto es, que muestre ante Él] sumisión, serenidad y humildad [...], [que] sus miembros [permanezcan] juntos, que no se gire [volviendo la espalda a *Allāh*] y que no muestre turbación [alguna]; y asimismo, [...] ciertos gestos laudatorios. [...] En ausencia de [todo ello] [...], [los hombres] terminarían por olvidar [quién es su Dios y su relación con Él] uno o dos siglos después [de la desaparición] del [Profeta].

[...] /446/ [...]

/447/ CAPÍTULO [4]
sobre la constitución de la ciudad *(madīna)* y la familia *(bayt)*, el matrimonio *(nikāḥ)* y las leyes *(sunan)* relativas a todo ello.

Al promulgar las leyes, el legislador debe ante todo ordenar la ciudad en tres partes[, clases o funciones sociales]: [la de] los gobernantes, [la de] los técnicos [o trabajadores] y [la de] los guardianes[196]. Debe establecer para cada una de tales clases un jefe con otros jefes subordinados y otros subordinados a éstos, y así hasta [incorporar a las tareas propias del funcionamiento, el gobierno y la defensa de la ciudad a toda] la población, de modo que no haya nadie desocupado, sino que [todos y] cada uno [de sus habitantes] pueda[n] ser útil[es] a la ciudad. Debe [prevenir y en su caso] combatir la ociosidad e impedir que nadie obtenga lo[s recursos] indispensable[s] para su subsistencia si no trabaja y si no asume ninguna responsabilidad; así como punir a tales gentes, y decretar su destierro cuando no

[196] Esta división tripartita se encuentra ya en Platón.

enmienden [debidamente] su [inaceptable] actitud. [...] La ciudad deberá contar con un capital común que provenga [...] de [los impuestos relativos a] los derechos tipificados sobre los beneficios naturales y [legítimamente] adquiridos y de las sanciones [...] [legales aplicables sobre] los bienes de quienes se muestren contrarios a la ley religiosa [...], a modo de provisión para el bien general. [...] Hay quienes piensan que es forzoso eliminar[197] a los enfermos; pero esto es incorrecto, ya que su subsistencia no perjudica a nadie: si tales hombres tienen parientes con medios suficientes, deberá exigirse a éstos que se ocupen de ellos. /448/ Las sanciones no deberán únicamente aplicarse a quienes cometan un crimen, sino también a quienes sean responsables de tales personas y a sus allegados cuando éstos no los condenen o cuando les presten auxilio. [...] E igual que ha de prohibirse la ociosidad, deberán prohibirse asimismo aquellos oficios que redundan en la obtención de bienes y propiedades sin provecho de otros, como por ejemplo los juegos de azar; [...] las acciones que atentan contra los bienes e intereses [públicos y privados], como por ejemplo el robo y el bandidaje [...]; las que dispensan a los hombres de aprender ciertos oficios, como por ejemplo la usura; [...] y [en suma] las acciones que, de ser permitidas, pondrían en riesgo los fundamentos de la ciudad, como por ejemplo la fornicación y la sodomía, que ponen en riesgo el principal de tales fundamentos, a saber: el matrimonio.

A continuación, habrá que tipificar el matrimonio, cuya finalidad es la reproducción [de la especie humana y, de ese modo, el bien social]. Es preciso favorecer los compromisos matrimoniales e incitar a las gentes a contraer matrimonio, ya que es así como se conservan las especies, cuya vida es prueba de la bondad de *Allāh*, exaltado sea. [...] Y que quede clara la paternidad [de los hijos nacidos en su seno], pues de lo contrario se seguirían [múltiples]

---

[197] Literalmente, matar.

problemas [legales] respecto de las herencias, /449/ que son la base de los bienes [familiares], indispensables para la vida; [en efecto,] los bienes pueden ser originales o derivados, y los primeros[198] o bien heredados, o bien encontrados o bien donados, [siendo así que] los más sólidos de entre los tres son [precisamente] los bienes heredados, ya que no son obtenidos accidentalmente, sino de acuerdo con un orden cuasi natural. [Pero] también pueden plantearse otros [varios] problemas a este respecto [que obligado es tipificar legalmente]. Por ejemplo, la necesidad de que una persona[199] pague una pensión a otra, la ayuda recíproca [entre los cónyuges] y otras cosas por el estilo que el sabio debe asimismo tener en cuenta. Habrá además que hacer todo lo posible para afianzar el vínculo [matrimonial] a fin de que los cónyuges no puedan separarse a la primera de cambio, ya que ello conduciría a la disolución de la unidad de padres e hijos y a la necesidad renovada de contraer matrimonio por parte de aquéllos; múltiples son los problemas que ocasiona esto, puesto que la causa última del bien [social] es el amor, éste no se realiza sin familiaridad, ésta no tiene lugar sin el hábito, y el hábito no se produce más que gracias a la convivencia. [...] [En caso de separación *(furqa),*] hay que no dejar en manos de la mujer tal decisión, ya que [la mujer] es [más] débil de carácter [que el hombre], y se deja llevar [en mayor grado que éste] de la pasión y la cólera. Pero con todo, hay que dejar la puerta abierta a la [posibilidad de la] separación, dado que obviar las causas que conducen a ella podría [asimismo] comportar abundantes problemas. Ciertos temperamentos, por ejemplo, no casan [bien] con otros, y cuanto más se procura reunirlos tanto más aumenta la hostilidad [recíproca] y hácese insoportable la vida. Otro inconveniente es que a algunas personas de en corresponderles un cónyuge

[198] Es decir, los originales.
[199] Es decir, uno de los cónyuges.

[sexualmente] impotente, malhumorado y hostil hacia [los requerimientos de] la naturaleza, lo cual despertará [lógicamente] en ellas el deseo de otra persona, ya que el deseo [sexual] es algo natural [de suyo]. O que los esposos no logren tener hijos juntos, mientras que podrían tenerlos con otros posibles cónyuges. También en tales casos debe contemplarse [como necesaria] la separación. ¡Pero habrá que ser severo en este punto!: /450/ al cónyuge menos inteligente y más voluble [...] no se le otorgará [el derecho a decidir], sino que [éste] se concederá [únicamente] a los jueces. [...] En cuanto al hombre, [la separación, en tal caso,] deberá suponer para él [el pago de] una sanción una vez convenientemente demostrada [sea su impotencia, sea su infertilidad]. [En general y por lo demás,] habrá que considerar la posibilidad de una ulterior reconciliación sin de todos modos insistir demasiado en ella [...]; es más, deberán establecerse requisitos aun más estrictos en dicho caso que los dispuestos en un comienzo [con vistas al matrimonio]. ¡Qué sabiduría la de las leyes promulgadas por el mayor de los legisladores[200] [cuando él indica a este respecto] que la mujer tres veces repudiada [por el marido] no le será permitida [de nuevo a éste en calidad de esposa] más que tras la ingestión de una bebida amarga como ninguna otra: permitir que otro hombre la despose [antes] [...]!; frente a esa [hipotética] calamidad, el [marido] se guardará [ciertamente] de recurrir alegremente a la separación[201]. [...]

---

[200] O sea, por el Profeta.

[201] Repárese en que tenemos ante nosotros un texto redactado en el siglo X y en el interior de una sociedad (como la mayor parte de las sociedades antiguas y a causa, en buena medida, de la división del trabajo y de la economía de guerra) patriarcal. Con todo, la legislación aconsejada en él no deja en la simple desprotección a la mujer, pese a que sobre ésta se proyecten tópicos difícilmente demostrables (*v.g.* que ella sea más propensa a la cólera, y en general a las pasiones, que el hombre). Téngase ello presente también en adelante.

Y como la mujer está en el derecho de ser protegida, dado que ella comparte el placer [con el hombre] y [dado] que está inclinada a llamar la atención sobre sí misma en ese sentido, [pero también debido a] que es más fácilmente seductible y menos racional, provocando la unión [sexual] con ella desdén y vergüenza, esto es, daños de primera índole, mientras que la unión [sexual] con el hombre provoca no vergüenza, sino envidia, la cual no reclama sobre sí la atención por ser obra del diablo, conviene entonces que la ley requiera de la mujer[202] que cubra su cabeza con un velo y que permanezca alejada de la mirada de los hombres. Tampoco es preciso que la mujer se gane la vida como los hombres. Es más, la ley deberá prescribir que sea mantenida por el hombre. Y éste habrá de recibir una compensación a su vez, a saber: dominarla sin ser dominado por ella. /451/ Así, ella no podrá [mientras esté casada] desposar a ningún otro [hombre]. En cuanto al hombre, podrá desposar a varias mujeres, pero no a más de que las que él pueda atender. Y ello deberá afectar también a la dote de la mujer; no me refiero a las relaciones sexuales, ya que el placer es común al hombre y la mujer, incluso mayor para ésta, así como también el gozo de tener hijos y de disfrutar de ellos, sino al hecho de que ningún otro hombre pueda hacer uso de ella.

En cuanto a los hijos, la ley establece que ambos padres deberán ocuparse de su educación: la madre en lo que le afecta, el padre de su pensión alimenticia. Y ordena también que los hijos sirvan, obedezcan, respeten y veneren a sus padres, ya que éstos son la causa de su existencia además de ser quienes costean los gastos de su manutención [...].

---

[202] Que requiera, y no, por tanto, que imponga; el matiz no es superfluo, ya que la ley, en el caso del Islam, distingue entre obligar, prohibir y recomendar.

CAPÍTULO [5]
sobre el califa *(ḫalīfa)*, el *imām*[203] y la obligación de obedecer a ambos; [con una breve] exposición [anexa] sobre diversas cuestiones de orden político, social y moral.

Es asimismo necesario que el legislador[204] promulgue la obediencia a su sucesor [en el plano político][205], y que la designación de su lugarteniente[206] [en éste] tenga lugar, bien por él[207], bien de acuerdo con el consenso de los ancianos[208]; [...] /452/ [...] [en todo caso,] la designación textual del califa es preferible, ya que ello evitará controversias y partidismos [...][209]. Es asimismo preciso que legitime a los ciudadanos para alzarse en armas[210] contra quien, sublevándose, usurpe el califato apoyándose en la fuerza o en la riqueza,

---

[203] Entendido aquí como sinónimo del primero y, a la vez, como el representante de la autoridad a la hora de validar determinados acuerdos legales; y no, al modo específicamente šī'íta, como el sucesor espiritual del Profeta, y miembro de su familia, en quien estarían depositados los conocimientos esotéricos de la Revelación y las verdades relativas al origen y al destino del hombre, personalidad visible durante las primeras once o seis generaciones (para los šī'ítas duodecimanos e ismā'īlíes, respectivamente) tras la muerte de éste.

[204] Léase, que el Profeta.

[205] O sea, la obediencia al califa.

[206] Tal es la traducción más literal posible de *ḫalīfa*.

[207] Como defienden los šī'ítas.

[208] Como defienden en cambio los sunnitas.

[209] La posición de Avicena respecto del enfrentamiento entre šī'íes y sunníes con motivo de la sucesión del Profeta diríase aquí neutral. Con todo, ¿qué otra designación textual podría quererse incontestada sino la del propio Profeta una vez reconocida, por unos y por otros, su autoridad? Parece sugerirse entonces que su designación *(naṣṣ)*, manifestada por escrito, habría sido la mejor de las opciones, ya que el hecho de que un consejo comunique su acuerdo *('aqd)* oralmente o por escrito, en nada impide, *a priori*, el surgimiento de posibles disensiones. Y tal sugerencia cuadra mejor con la postura šī'íta que con la sunnita. Cfr. asimismo *supra*, Introducción, n. 26.

[210] Literalmente, luchar.

dándole muerte; si, pudiendo hacerlo, no lo hicieran, desobedecerían la ley de *Allāh,* y sería lícito darles muerte tras probar que se han substraído a esa obligación[211]. [...] [En cuanto al califa,] lo más importante es que posea inteligencia y sentido político: quien reúna ambas cualidades sin, pese a tenerlas y no estar inclinado hacia sus opuestos, despuntar en otras, será mejor [candidato] que quien despunte [en cambio] en otras pero no en ellas. Es preciso [además] que el más sabio [de entre ellos] se una al más inteligente, que lo apoye, y que éste acepte su apoyo demandándole consejo, como hicieron ʿUmar y ʿAlī[212].

Es necesario también que el [legislador] tipifique [...] determinados actos [cultuales y ceremonias] que tengan lugar en presencia del califa, que hagan alusión a él y que lo ensalcen; así y por ejemplo ciertas fiestas [...] que inviten a los fieles[213] a permanecer unidos como miembros de la Comunidad [fundada por el Profeta]. [...] Y que ciertos acuerdos [legales] se realicen en presencia del *imām*[214], [...] como por ejemplo los matrimonios y la creación de asociaciones. Y que en lo referente a las transacciones comerciales,

---

[211] Literalmente, a condición de que ella fuera visiblemente constatado por todos.

[212] Una vez más, Avicena parece decantarse por una postura intermedia entre la de los šīʿitas (literalmente, los «partidarios» de ʿAlī) y la de los sunníes (quienes, frecuentemente, anteponen a la memoria de ʿAlī la de los tres primeros sucesores del Profeta en el cargo de *ḫalīfa/imām:* Abū Bakr, ʿUmar y ʿUṯmān). Pero nótese, aunque se califica a ʿUmar de sabio *(ʿālim)* y a ʿAlī de inteligente *(ʿāqil),* apostándose por la mutua colaboración de quienes posean ambas cualidades (sabiduría e inteligencia), se subordina la acción del primero a la del segundo, ya que se dice que uno (el sabio) debe apoyar al otro (el inteligente), y, de éste (cuya superioridad es deducible del mando que así se le atribuye), que debe, simplemente, aceptar dicho apoyo y dejarse aconsejar por aquél. Lo que vuelve a quedar mucho más cerca de la posición šīʿíta que de la sunnita. Sobre el más que probable šīʿísmo de Avicena, véase lo ya apuntado en la Introducción.

[213] Literalmente, a los hombres.

[214] Cfr. *supra,* n. 203.

promulgue leyes que impidan la traición y la injusticia, [...] /453/ [...] obligando a los hombres [...] a defenderse mutuamente y preservar [de ese modo] sus bienes y sus vidas [...]. En cuanto a los enemigos y transgresores de la ley, hay que ordenar combatirlos y eliminarlos tras haberles invitado a [reconocer] la verdad; fijar como [una medida] lícita la confiscación de sus bienes y mujeres, ya que si unos y otras no son administrados según las leyes de la ciudad ideal, no producirán utilidad alguna, sino que contribuirán a la corrupción y al mal; y dado que es natural[, por otra parte,] que unas personas sirvan a otras, se obligará a tales personas [rebeldes] a servir a los habitantes de la ciudad ideal. Y lo mismo[215] [se dispondrá para todos aquel]los hombres no proclives a la virtud[216], los cuales son por naturaleza esclavos, como los turcos y los negros y, en definitiva, quienes se han criado en las regiones climáticas innobles, pues en la mayor parte de las regiones [nobles] viven [gracias entre otras cosas al clima] pueblos de temperamento excelente y de virtudes e inteligencia sanas. [Ahora bien,] si el legislador topase con una ciudad [no sometida a la ley islámica pero de costumbres] intachable[s], ¡que se abstenga de someterla a menos que las circunstancias le obliguen a decretar que no hay más ley religiosa que la Ley revelada! [...] /454/ [...]

Es [sin embargo] indispensable que la ley, en lo relativo a los actos cultuales, los matrimonios y las normas intimidatorias, sea [siempre] moderada, [esto es,] ni [excesivamente] severa ni laxa [en demasía]. [...] En cuanto al control de la ciudad, quedará a cargo de los guardianes y se basará en el conocimiento de sus entradas y salidas, en el uso de las armas y en los derechos de las villas fronterizas, etc., todo lo cual deberá estar en manos del califa. [...] Pero la ley [...] podrá cambiar con el tiempo, ya que no es posible imponer [normas] universales con completa seguridad.

---

[215] O sea, la condición de siervos o esclavos.

[216] Literalmente, que se encuentren lejos de poder recibirla.

Y habrá que dejar esto a los consejeros. Análogamente, es preciso que el legislador establezca, en materia de moral y de costumbres, leyes que promuevan la justicia, que es [siempre] el medio [entre dos extremos]; éste se alcanza según una doble consideración, ya sea para purificar el alma y permitirla lograr el dominio de sí misma cuando de lo que se trata es del gobierno de las pasiones, o a fin de [defender] los intereses mundanos cuando de lo que se trata es del uso de la fuerza /455/ y con vistas a la conservación de la ciudad cuando se trata de la administración de los placeres: los vicios por exceso deben descartarse debido a los daños que comportan para los intereses humanos; y los vicios por defecto, por los [daños] que entrañan para la ciudad; [mientras que] la virtud, entendida en sentido práctico, es el tercer término [de esa tríada][217], e implica [a la vez] valor y moderación. [...] Las virtudes [prácticas del alma] son [por lo demás] [...] tres [...]: la proclividad hacia el [justo] medio que debe hacer suya la facultad concupiscible respecto del placer conyugal, la alimentación, la vestimenta, el reposo y otros placeres sensibles e imaginativos; la proclividad hacia el [justo] medio de los placeres irascibles, tales como el temor, la cólera, la angustia, la ferocidad, el odio o los celos; y[, por último,] la proclividad hacia el [justo] medio por parte de la prudencia. A la cabeza de semejantes virtudes están la templanza, la sabiduría y el valor, consistiendo la justicia en su [oportuna] reunión [...]. Quien a [todas] ellas suma [las virtudes propias de] la razón especulativa, es un hombre feliz. Y quien añade a éstas las virtudes proféticas, un hombre [eminente en grado máximo y plenamente] soberano, siendo lícito rendirle culto después que a *Allāh*, exaltado sea, ya que es [sin duda alguna] el señor del mundo [terrestre] *(sulṭān al-ʿālam)* y el sucesor de *Allāh (ḫalīfat al-Lāh)* en él.

---

[217] O sea, el término medio.

This page intentionally left blank

EPÍLOGO

This page intentionally left blank

Ejercicio de filosofía peripatética enmarcado en una visión fundamentalmente neoplatónica de lo real, las *Ilāhiyyāt* de Avicena hacen no obstante algunas concesiones, sobre todo en su parte final —véase—, a la Revelación coránica (entendida como un *corpus* a un tiempo práctico y literario, legislativo y metafórico). A lo largo de su decurso textual, aparecen, con todo, algunas ideas propias de ésta última, de la teología islámica (principalmente mu'tazilí), de la gnosis šī'íta, de la *falsafa* o filosofía musulmana (iniciada por al-Kindī y consolidada por al-Fārābī) y de varias otras escuelas filosóficas de la Antigüedad. Paisaje complejo, ciertamente, respecto del que prevalecen numerosas dudas en lo tocante a la conciliabilidad de sus diferentes estratos, deseada por el filósofo y acaso objetiva para él, pero cuestionable para el lector desapasionado; de ahí la pluralidad de interpretaciones que caracterizará a la exégesis de la *Metafísica* aviceniana dentro y fuera del Islam y el debate suscitado en torno a su significado y alcance. Confiemos en que estas páginas hayan servido para poner de manifiesto lo uno y lo otro. Mi intención ha sido, en todo caso, la de brindar al lector no familiarizado con la obra de Avicena una selección de textos coherente y unitaria, junto con algunas claves hermenéuticas indispensables para la comprensión del mismo (de ahí la Introducción y las notas), del que es tal vez, debido a su extensión y sistematicidad, pero también a la recepción de que ha sido objeto, su escrito filosófico más relevante; y, al especialista, algunas precisiones, históricas y conceptuales, útiles —esperémoslo— para el esclarecimiento de ciertos problemas a él inherentes.

C. A. S.

This page intentionally left blank

COLECCIÓN CLÁSICOS
DEL PENSAMIENTO

This page intentionally left blank

Últimos títulos publicados

Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel, K. Marx. Edición de Ángel Prior Olmos.

Ensayo de una crítica de toda revelación, J. G. Fichte. Edición de Vicente Serrano.

España invertebrada, José Ortega y Gasset. Edición de Francisco José Martín.

Contrato social, Jean-Jacques Rousseau. Edición de Sergio Sevilla.

Investigación sobre el conocimiento humano, precedida de la autobiografía titulada «Mi vida», David Hume. Edición de Antonio Sánchez Fernández.

De los delitos contra uno mismo, Jeremy Bentham. Edición de Francisco Vázquez García y José Luis Tasset Carmona.

Emilio y Sofía o los Solitarios, J. J. Rousseau. Edición de Julio Seoane Pinilla.

Sobre la verdad, Santo Tomás de Aquino. Edición de Julián Velarde.

El «Discurso de la Academia». Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807), F. W. J. Schelling. Edición de Arturo Leyte y Hlene Cortés.

Provocaciones filosóficas, Paul K. Feyerabend. Edición de Ana P. Esteve Fernández.

Teeteto, Platón. Edición de Serafín Vegas González.

Pensamiento y poesía en la vida española, María Zambrano. Edición de Mercedes Gómez Blesa.

La simplicidad de la vida cristiana, Girolamo Savonarola. Edición de Juan Manuel Forte Monge.

El príncipe, Nicolás Maquiavelo. Edición de Ángeles J. Perona.

Relación del escepticismo con la filosofía, G. W. F. Hegel. Edición de María del Carmen Paredes.

La deshumanización del arte. José Ortega y Gasset. Edición de Luis de Llera.

Las reglas del método sociológico, Émile Durkheim. Edición de Gregorio Robles Morchón.

Sobre el poder del Imperio y del Papa. El defensor menor. La transferencia del Imperio, Marsilio de Padua. Edición de Bernardo Bayona y Pedro Roche.

Cuestiones divinas (Ilāhiyyāt). Textos escogidos, Avicena (Abū ʿAlī b. Sīnā). Edición de Carlos Segovia.

Contra heterodoxos (Al-luma') o lo que deben creer los musulmanes, Al-Aš'arī. Edición de Carlos Segovia.